Στην Ευρώπη του 16ου και του 17ου αιώνα και στις αποικίες του Νέου Κόσμου εξαπολύθηκε ένας πόλεμος εναντίον των γυναικών. Το κυνήγι των μαγισσών διέσχισε τα σύνορα και επεκτάθηκε από τη Γαλλία και την Ιταλία στη Γερμανία, την Ελβετία, την Αγγλία, τη Σκωτία, τη Σουηδία, μέχρι το Μεξικό και το Περού. Αποτελούσε μια σχεδιασμένη απόπειρα εξευτελισμού των γυναικών, δαιμονοποίησής τους και καταστροφής της κοινωνικής τους δύναμης. Ποιοι φόβοι υποκίνησαν αυτήν την ενορχηστρωμένη πολιτική γενοκτονίας; Γιατί χρησιμοποιήθηκε τόσο πολλή βία; Και γιατί ο κύριος στόχος της ήταν οι γυναίκες;

Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα επιχειρεί να ανασυνθέσει τις κοινωνικές συνθήκες του κυνηγιού των μαγισσών, εξετάζοντάς το ως έναν από τους πυλώνες της πρωταρχικής συσσώρευσης του κεφαλαίου, ως μία διαδικασία «περιφράξεων» που κατέστρεψε έναν ολόκληρο κόσμο υποκειμένων, πρακτικών και γνώσεων που δεν συμβάδιζαν με την πρόοδο των καπιταλιστικών σχέσεων. Τα αστικά ιδανικά για τη γυναικεία φύση και την οικιακή ζωή σφυρηλατήθηκαν ακριβώς στους θαλάμους βασανιστηρίων και στους πασσάλους της πυράς όπου έχασαν τη ζωή τους οι μάγισσες.

Η Σίλβια Φεντερίτσι διδάσκει Πολιτική Φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Hofstra της Νέας Υόρκης και έχει εργαστεί ως δασκάλα στη Νιγηρία. Συμμετέχει στο φεμινιστικό κίνημα από τη δεκαετία του 1970 και είναι μέλος της εκδοτικής κολεκτίβας Midnight Notes.

SILVIA FEDERICI Ο ΚΑΛΙΜΠΑΝ ΚΑΙ Η ΜΑΓΙΣΣΑ

ξ

SILVIA FEDERICI

Ο ΚΑΛΙΜΠΑΝ ΚΑΙ Η ΜΑΓΙΣΣΑ

ΓΥΝΑΙΚΕΣ, ΣΩΜΑ ΚΑΙ ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΗ ΣΥΣΣΩΡΕΥΣΗ



εκδόσεις των ξένων

Ο ΚΑΛΙΜΠΑΝ ΚΑΙ Η ΜΑΓΙΣΣΑ

SILVIA FEDERICI

Ο ΚΑΛΙΜΠΑΝ ΚΑΙ Η ΜΑΓΙΣΣΑ
ΓΥΝΑΙΚΕΣ, ΣΩΜΑ ΚΑΙ ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΗ ΣΥΣΣΩΡΕΥΣΗ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Ίρια Γραμμένου
Λία Γυιόκα
Παναγιώτης Μπίκας
Λουκής Χασιώτης

εκδόσεις των ξένων

Τίτλος πρωτοτύπου:
Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation
Autonomedia 2004

Εξώφυλλο - σελιδοποίηση: Λύδια Φραγκοπούλου
Επιμέλεια έκδοσης: Σωκράτης Παπάζογλου, Λεωνίδας Χαλκίδης

Ευχαριστούμε την Ελένη Τούντα για τις παρατηρήσεις της στο πρώτο κεφάλαιο

Θεσσαλονίκη 2011

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Προλεγόμενα στην ελληνική έκδοση
9

Πρόλογος
19

Εισαγωγή
27

Όλος ο κόσμος χρειάζεται ένα ταρακούνημα
Κοινωνικά κινήματα και πολιτική κρίση στη μεσαιωνική Ευρώπη
43

Η συσσώρευση της εργασίας και η υποβάθμιση των γυναικών:
Κατασκευάζοντας τη «διαφορά» κατά τη «μετάβαση στον καπιταλισμό»
97

Ο μέγας Κάλιμπαν
Ο αγώνας ενάντια στο εξεγερμένο σώμα
187

Το μεγάλο κυνήγι μαγισσών στην Ευρώπη
225

Αποικισμός και εκχριστιανισμός
Ο Κάλιμπαν και οι μάγισσες στον Νέο Κόσμο
287

Βιβλιογραφία
316

Ευρετήριο
354

Προλεγόμενα στην ελληνική έκδοση



Τα ιστορικά γεγονότα της εποχής μας –η συνεχιζόμενη οικονομική κρίση, η συνεχιζόμενη επίθεση στα μέσα επιβίωσης των ανθρώπων, επίθεση που εξαπλώνεται στο μεγαλύτερο μέρος της Ευρώπης, οι επαναστατικές διεργασίες στην Τυνησία και την Αίγυπτο–, όλα αυτά μας επιβάλλουν να θέσουμε νέα ερωτήματα σχετικά με το βιβλίο αυτό, που θέλει να έχει και χρησιμότητα πολιτική, αλλά από την άλλη μας πάει αιώνες πίσω, ως τις απαρχές του καπιταλισμού. Τι θα είχε να μας πει σήμερα ένα κείμενο για τις γυναίκες τον 16ο και τον 17ο αιώνα, ειδικά σε ένα αναγνωστικό κοινό ελληνόφωνο, του οποίου η ζωτικότητα απειλείται όλο και εντονότερα, ειδικά την ώρα που φλέγεται ολόκληρη η Μεσόγειος;

Η πρώτη μου απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι ότι *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα* δεν διαβάζεται μόνον ως βιβλίο ιστορικό. Όπως το *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé* (Από τη δουλεία στη μισθωτή εργασία: ιστορική οικονομία της καταναγκαστικής μισθωτής εργασίας, 1998) του Γιαν Μουλιέ Μπουτάν [Yann Moulier Boutang] και άλλα πρόσφατα βιβλία που επιχειρούν να ανασυνθέσουν τις απαρχές της καπιταλιστικής ανάπτυξης, έτσι και ο *Κάλιμπαν* θέτει ξανά το ζήτημα της γένεσης του καπιταλισμού με στόχο να απευθύνει πολιτικά επιχειρήματα και ιδέες στα ριζοσπαστικά κινήματα του καιρού μας.

Η αντίληψη που διέπει το κείμενο, εμπνευσμένη από τα διδάγματα του φεμινιστικού κινήματος, είναι ότι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την καπιταλιστική κοινωνία αν δεν εξετάσουμε, όχι μόνο τον μισθωτό εργάτη και τη μισθωτή εργασία, αλλά και τις «γυναίκες» σε σχέση με την αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης και του εργατικού δυναμικού. Αυτή η αναπαραγωγή είναι η πιο σημαντική δραστηριότητα για την καπιταλιστική συσσώρευ-

ση και η απόδοσή της εξαρτάται κυρίως από την απλήρωτη εργασία των «γυναικών».

Βάζω τη λέξη *γυναίκες* σε εισαγωγικά για να τονίσω πόσο προβληματικός είναι ο όρος όταν χρησιμοποιείται με οικουμενικό και αντιπροσωπευτικό τρόπο, ως να ήταν δηλαδή οι λέξεις καθρέφτες των πραγμάτων που περιγράφουν μια ομοιογενή πραγματικότητα. Δεν είναι αυτή η προσέγγισή μου στον *Κάλιμπαν*. Στόχος μου είναι να καταδείξω μέσα από ποιους μηχανισμούς ανασυνθέτει ο καπιταλισμός την κοινωνική λειτουργία και την εικόνα των γυναικών σε σχέση με τα νέα αναπαραγωγικά τους καθήκοντα, ειδικά μάλιστα τα καθήκοντα των γυναικών των «κατώτερων τάξεων», στον νέο έμφυλο καταμερισμό της εργασίας.

Σε ολόκληρο το βιβλίο, λοιπόν, ο όρος «γυναίκες» αναφέρεται σε μια πραγματικότητα μεταβλητή, ένα πεδίο ανταγωνιστικών σχέσεων και μια πληθώρα εμπειριών και κοινωνικών υποκειμένων. Ταυτόχρονα, το να στοχαζόμαστε αυτές τις διαφορές μάς έχει επιτρέψει να αμφισβητήσουμε ορισμένες παγιωμένες ερμηνείες της εξέλιξης του καπιταλισμού, ξεκινώντας από εκείνην του Μαρξ [Karl Marx].

Έτσι, λοιπόν, το βιβλίο εγκύπτει ξανά στη διαδικασία της «πρωταρχικής συσσώρευσης», για να θέσει όμως στο επίκεντρό της, όχι μόνο την εκδίωξη της αγροτιάς από τη γη, όχι μόνο τις περιφράξεις των κοινών γαιών, αλλά και δύο ακόμη σημεία: τόσο τις περιφράξεις των σωμάτων των γυναικών μέσω της ποινικοποίησης του ελέγχου των γυναικών επί της σεξουαλικότητάς τους και επί της αναπαραγωγικής τους δυνατότητας, όσο και την απαξίωση της αναπαραγωγικής εργασίας και της κοινωνικής θέσης των γυναικών, βασικών προϋποθέσεων της συσσώρευσης και της υποτίμησης της εργασιακής δύναμης.

Επιπλέον, ο *Κάλιμπαν* επαναπροσδιορίζει την καπιταλιστική λειτουργία της μισθωτής σχέσης. Δείχνει πώς η σχέση αυτή υπήρξε βασικό όχημα για την επιβολή ενός άνισου έμφυλου καταμερισμού της εργασίας και την εγκαθίδρυση διαχωρισμών μεταξύ διαφόρων κομματιών του εργατικού δυναμικού. Δείχνει πώς το σύστημα της μισθωτής σχέσης έχει αποκρύψει ευρείες περιοχές της ανθρώπινης εκμετάλλευσης, πώς έχει κάνει αόρατη την εργασία των γυναικών στη διαδικασία παραγωγής της εργασιακής δύναμης παρουσιάζοντάς την ως κάτι φυσικό, αποϊστορικοποιώντας την ως «γυναικεία εργασία», πώς έχει επιβάλει την καθυπόταξη των γυναικών στους άνδρες, εξουσιοδοτώντας τους άνδρες να ελέγχουν την εργασία των γυναικών και ως εκ τούτου νομιμοποιώντας την ανδρική βία σε περίπτωση άρνησης της εργασίας από την πλευρά των γυναικών.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο παρών τόμος επιχειρεί να ανασυνθέσει τις κοινωνικές συνθήκες του κυνηγιού των μαγισσών στην Ευρώπη του 16ου και του 17ου αιώνα, καθώς και τον ρόλο του κυνηγιού των μαγισσών στις αποικίες του Νέου Κόσμου, με το επιχείρημα ότι το κυνήγι αυτό υπήρξε ένας από τους πυλώνες της πρωταρχικής συσσώρευσης, αφού στο όνομα του αγώνα εναντίον του διαβόλου κατέστρεψε έναν ολόκληρο κόσμο υποκειμένων, πρακτικών και γνώσεων που δεν συμβάδιζαν με την πρόοδο των καπιταλιστικών σχέσεων.

Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα αφηγείται μία μόνον από τις ιστορίες αυτού του κόσμου. Από την αναφορά του στην πρωταρχική συσσώρευση λείπει η ιστορία των παιδιών κατά τη μετάβαση στον καπιταλισμό, καθώς και η επίδραση της εντεινόμενης καπιταλιστικής εκμετάλλευσης της φύσης στις γυναίκες και στην αναπαραγωγική εργασία. Ωστόσο, το βιβλίο ανασυνθέτει μία ιστορία με μεγάλη πολιτική σημασία. Δεν αποκαλύπτει μόνον το μύθο της καπιταλιστικής προόδου, αλλά δίνει βαρύτητα και στα επιχειρήματα ότι ο καπιταλισμός είναι μη βιώσιμος, αφού η απαξίωση της ανθρώπινης ζωής και η δημιουργία ιεραρχικών, καταναγκαστικών και βίαιων εργασιακών σχέσεων είναι συνυφασμένη με τη λογική της καπιταλιστικής κοινωνίας και κατ' επέκταση με κάθε πρότυπο κοινωνικής ζωής που δεν αμφισβητεί τις παραμέτρους της καπιταλιστικής παραγωγής.

Έξι χρόνια μετά την πρώτη έκδοση του βιβλίου, το ερμηνευτικό σχήμα που χρησιμοποιεί φαίνεται να δικαιώνεται πλήρως. Η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας έχει προκαλέσει ξανά νέες διαδικασίες περιφράξεων των κοινών αγαθών, επεκτείνοντας την κυριαρχία της αγοράς σε κάθε περιοχή του πλανήτη. Βλέπουμε ότι και πάλι το υψηλότερο τίμημα το πληρώνουν οι γυναίκες.

Όπως και στην αυγή του καπιταλισμού, έτσι και σήμερα, μια τεράστια παγκόσμια επίθεση στην κοινωνική αναπαραγωγή προωθεί την επέκταση των καπιταλιστικών σχέσεων, προκαλώντας μαζική φτώχεια, την κατάρρευση των συστημάτων κοινωνικής αναπαραγωγής σε ολόκληρες χώρες σε διάφορα μέρη του πλανήτη, καθώς και τη μετανάστευση εκατομμυρίων γυναικών –φαινόμενο πρωτόγνωρο– από τα σπίτια και τις χώρες τους σε αναζήτηση καλύτερων συνθηκών ύπαρξης και αγώνα. Είδαμε την κορύφωση της βίας εναντίον των γυναικών, καθώς και την επιστροφή του κυνηγιού των μαγισσών, που σε πολλές χώρες της Αφρικής, καθώς και στην Ινδία και το Νεπάλ, έχει δολοφονήσει χιλιάδες ηλικιωμένες γυναίκες, ή τις εκδιώκει από τα χωριά τους και τις αναγκάζει να ζήσουν σε μια μόνιμη εξορία.

Τους παράγοντες που επηρέασαν αυτήν την εξέλιξη τους συζητώ σε άλλα μου κείμενα. Εδώ θα σημειώσω μόνο ότι, όπως και κατά τον 16ο αιώνα, στη ρίζα του νέου κυνηγιού μαγισσών βρίσκεται η αποσύνθεση των κοινοτικών σχέσεων και η υποτίμηση της ζωής των γυναικών και της μη χρηματικής αναπαραγωγικής δραστηριότητας, συνέπειες και οι δύο της αυξανόμενης ηγεμονίας της παγκόσμιας αγοράς. Εν τω μεταξύ, η προσπάθεια ελέγχου του γυναικείου σώματος συνεχίζεται σε περισσότερα μέτωπα, με τα υψηλά «ποσοστά γονιμότητας» να καθίστανται δήθεν υπεύθυνα για τη φτώχεια στον κόσμο, καθώς και με την εντεινόμενη προσπάθεια να δημιουργηθούν τεχνολογίες αναπαραγωγής της ζωής, απαλλάσσοντας έτσι το κεφάλαιο από την εξάρτησή του από το σώμα της γυναίκας.

Τις τελευταίες δύο δεκαετίες έχουν γραφτεί πολλά γι' αυτά τα φαινόμενα. Είναι ωστόσο γεγονός ότι οι συνέπειές τους δεν έχουν ληφθεί υπ' όψιν στη ριζοσπαστική πολιτική δράση. Αντίθετα, μάλιστα, υπάρχει μία πτώση του ενδιαφέροντος για τα φεμινιστικά θέματα, πτώση που εν μέρει οφείλεται στη θεσμική αφομοίωση του φεμινιστικού κινήματος, καθώς και στην αυταπάτη –αυταπάτη που δημιουργεί η αυξανόμενη συμμετοχή των γυναικών στη μισθωτή εργασιακή σχέση– ότι «η πατριαρχία πέθανε» και ότι πλησιάζουμε σε μια νέα εποχή ισότητας των κοινωνικών φύλων.

Η απουσία αυτή είναι ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτη, δεδομένης και της αύξησης του ενδιαφέροντος στον ριζοσπαστικό πολιτικό λόγο για το ζήτημα της πρωταρχικής συσσώρευσης. Όσο κλιμακώνονται οι επιθέσεις στα μέσα επιβίωσης των ανθρώπων, υπάρχει μια εντεινόμενη αίσθηση ότι η πρωταρχική συσσώρευση είναι φαινόμενο μόνιμο και διαρκές (για κάποιους μάλιστα είναι και ο κυρίαρχος τρόπος παραγωγής) και ότι δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά μεταξύ της πρωταρχικής συσσώρευσης και της απλής συσσώρευσης.

Δεν μας εκπλήσσει, λοιπόν, το ότι αναπτύχθηκε αξιόλογα η γραμματεία για το θέμα αυτό και γέννησε νέες συζητήσεις σχετικά με την μαρξική περιγραφή της διαδικασίας της πρωταρχικής συσσώρευσης, καθώς και της οικονομικής και πολιτικής της λειτουργίας. Υπάρχει μια ευρέως αποδεκτή συμφωνία, που εκφράζει και τις βασικές θέσεις στον *Κάλιμπαν*, ότι μακράν του να είναι φαινόμενο ιστορικά περιορισμένο στην αυγή του καπιταλισμού, η πρωταρχική συσσώρευση είναι συστατικό, σχεδόν καταστατικό, στοιχείο της καπιταλιστικής διακυβέρνησης, ότι είναι μια στρατηγική που χρησιμοποιείται, ειδικά σε εποχές κρίσης, για τον επαναπροσδιορισμό των ταξικών σχέσεων, την αναδιαμόρφωση των υποκειμενικοτήτων και τη μετατροπή του εργατικού δυναμικού σε απλή εργασιακή δύναμη.

Η αναθεώρηση αυτή δεν υπερβαίνει ωστόσο τα όρια της έννοιας στον ίδιο τον Μαρξ. Με ορισμένες εξαιρέσεις, οι σημερινές περιγραφές της πρωταρχικής συσσώρευσης εξακολουθούν να την εξετάζουν από τη σκοπιά ενός υποκειμένου αφηρημένου, δίχως έμφυλο και φυλετικό προσδιορισμό, καθώς επίσης να τη συλλαμβάνουν, όπως και ο Μαρξ, με τους όρους του «διαχωρισμού των παραγωγών από τα μέσα παραγωγής».

Ωστόσο, σήμερα περισσότερο από ποτέ, η προσέγγιση αυτή είναι ελλιπής. Αναμφίβολα, η δημιουργία ενός πληθυσμού ατόμων χωρίς ιδιοκτησία, που δεν έχουν τίποτε στο όνομά τους πέρα από την εργασία τους, παραμένει θεμελιώδης προϋπόθεση της καπιταλιστικής συσσώρευσης.

Δεν μπορούμε όμως επ' ουδενί να αρνηθούμε ότι η προαιώνια ικανότητα του κεφαλαίου να αναπαράγει τον εαυτό του, επεκτείνοντας διαρκώς την ακτίνα δράσης του, προέρχεται πρώτιστα από την απαξίωση ολόκληρων πεδίων της ανθρώπινης δραστηριότητας και των εργαζόμενων που απασχολούνται σε αυτές, οι οποίοι παρουσιάζονται ως οπισθοδρομικοί, απολίτιστοι, ζωώδεις, ανάξιοι κάθε ανθρώπινης αλληλεγγύης και ως εκ τούτου υπάγονται στις πιο βάναυσες μορφές εκμετάλλευσης. Με άλλα λόγια, η ανάλυση του Μαρξ δεν καταφέρνει (παρά μόνον σποραδικά) να αναγνωρίσει ότι η δημιουργία της εργασιακής ιεραρχίας και η υπαγωγή των ανθρώπων σε διακριτές κατηγορίες είναι θεμελιώδεις για την εγκαθίδρυση και τη διαιώνιση του καπιταλισμού, όσο είναι και η καταστροφή των μέσων παραγωγής και επιβίωσης – και μάλιστα είναι και αναγκαία συνθήκη για την αποτελεσματική ρύθμιση των ταξικών σχέσεων.

Μία από τις ανθεκτικές συνεισφορές του *Κάλιμπαν*, που μπορεί μάλιστα να έχει βαθιά επίδραση στην πολιτική αντίληψη και δράση στη δική μας εποχή, είναι κατά τη γνώμη μου το ότι κομίζει περαιτέρω αποδείξεις για τη δομική αναγκαιότητα του καπιταλισμού να παράγει συνεχώς μια ανθρωπότητα κοινωνικά απαξιωμένη, που τελικά αποτελεί το υπόστρωμα της καπιταλιστικής κοινωνίας. Γιατί, όπως αναφέρει το βιβλίο, η δημιουργία ενός πληθυσμού χωρίς δικαιώματα και η δημιουργία διακρίσεων εντός του παγκόσμιου εργατικού δυναμικού είναι συνθήκες-κλειδιά για τη διαδικασία της πρωταρχικής συσσώρευσης. Πάνω απ' όλα, αν αληθεύει ότι πρόκειται για άμεσες επιπτώσεις της μισθωτής σχέσης, τότε δεν μπορούμε να προσεγγίζουμε τους σημερινούς αγώνες μόνον υπό το πρίσμα της «δημιουργίας θέσεων εργασίας» και της υπεράσπισης του μισθού, ούτε να κοροϊδευόμαστε ότι η «κρίση» και η λιτότητα που αυτή επιβάλλει είναι φαινόμενα παροδικά, ούτε ότι μπορούμε να τη βγάλουμε καθαρή μέσα στη θύελλα εξοστρακίζοντας εκείνους

που εργάζονται στις φυτείες του καπιταλισμού (γυναίκες, μετανάστες, ηλικιωμένους). Επιπλέον, ο *Κάλιμπαν* τοποθετεί το ζήτημα της αναπαραγωγής στο επίκεντρο της πολιτικής συζήτησης, υπονοώντας ότι η αντικαπιταλιστική δράση μπορεί και να εξυπηρετεί τον εξορθολογισμό των αντιφάσεων του κεφαλαίου, εκτός κι αν αντιστρέψουμε την κυρίαρχη δομή των αξιών και ξαναδώσουμε αξία στην ικανότητά μας για αλληλοβοήθεια και συνεργασία και για δραστηριότητες που φροντίζουν για την αναπαραγωγή της ζωής μας και της ζωής όσων απασχολούνται στις αναπαραγωγικές δραστηριότητες.

Υπό αυτό το πρίσμα, λοιπόν, η ιστορία είναι η υπηρέτρια της πολιτικής. Από την ιστορία μπορούμε να αντλήσουμε την επιβεβαίωση ότι όπου ένας καταπιεσμένος πληθυσμός διατήρησε τις κοινοτικές του δομές και τον έλεγχο της κοινωνικής του αναπαραγωγής, κατάφερε να διατηρήσει και την αυτονομία του από τους εκμεταλλευτές του. Η ιστορία της νεότερης Ελλάδας είναι άκρως ενδεικτική – κι εδώ τίθεται το ερώτημα γιατί στη νεότερη Ελλάδα, αντίθετα από ό,τι στο μεγαλύτερο μέρος της δυτικής και της ανατολικής Ευρώπης, δεν υπήρχε κυνήγι μαγισσών.

Γιατί γλύτωσε η Ελλάδα από αυτήν τη φρίκη; Σίγουρα υπάρχουν πολλοί λόγοι, πολιτισμικοί και οικονομικοί, που οφείλουμε να λάβουμε υπ᾽ όψιν για να απαντήσουμε στο ερώτημα. Μία εξήγηση που ισχύει αναντίρρητα θα μας οδηγούσε στην πολιτική της οθωμανικής αυτοκρατορίας που κυριαρχούσε στην Ελλάδα ακριβώς την εποχή που, σε Ιταλία, Ελβετία, Γερμανία, νότια Γαλλία, άρχισαν να πολλαπλασιάζονται οι δίκες γυναικών που κατηγορούνταν ως μάγισσες.

Όσο εκμεταλλευτικό κι αν ήταν, το πολιτικό και οικονομικό σύστημα που επέβαλε η οθωμανική αυτοκρατορία στον ελληνικό πληθυσμό δεν οδήγησε στο κυνήγι μαγισσών. «Δεν υπάρχει άλλωστε κυριολεκτικά καμία θεσμική ή νομική ρύθμιση, ούτε γραπτά τεκμήρια σχετικά με δίκες μαγισσών στα Βαλκάνια» επί οθωμανικής κυριαρχίας (Golden 2006: 1-4).

Σε αυτό το πλαίσιο, ξεχωρίζουν δύο στοιχεία διακυβέρνησης. Το πρώτο στοιχείο είναι η πολυσυζητημένη τάση για θρησκευτική ανεκτικότητα, τουλάχιστον κατά τους πρώτους τρεις αιώνες της οθωμανικής κυριαρχίας, σε αντίθεση με τη σθεναρή εναντίωση που συναντούσε κάθε απόκλιση από τον κανόνα στο μεγαλύτερο μέρος της Ευρώπης κυρίως μετά τη Μεταρρύθμιση. Στο *Empire of Difference* (Αυτοκρατορία της διαφοράς, 2008), η Κάρεν Μπάρκεϊ [Karen Barkey] λέει ότι η ανεκτικότητα ήταν μια στρατηγική για τη διατήρηση της τάξης σε έναν πληθυσμό πολυπολιτισμικό.

Αν όμως θεωρήσουμε ότι οι θρησκευτικοί κανόνες είναι κώδικες οργάνωσης της καθημερινής ζωής, τότε βλέπουμε ότι ο λόγος που η Τουρκοκρατία δεν επέβαλε θρησκευτική ομοιογένεια είναι ότι το οικονομικοκοινωνικό καθεστώς που εγκαθίδρυσε στα εδάφη που κατέκτησε δεν απαιτούσε την ανάπτυξη νέας εργασιακής πειθαρχίας, επομένως ούτε και τη διαμόρφωση και τον έλεγχο της εργασιακής δύναμης. Γι᾽ αυτό και οι τοπικές κοινότητες είχαν αξιόλογη αυτονομία στα θρησκευτικά ζητήματα. Ενώ η θρησκευτική πίστη ήταν σαφώς παράγοντας διακρίσεων, δεν έχουμε μαρτυρίες θρησκευτικών διώξεων στα ελληνικά εδάφη όπως αυτές που πληθαίνουν στην Ευρώπη και κορυφώνονται με τους θρησκευτικούς πολέμους του 17ου αιώνα, διώξεις που ερήμωσαν ολόκληρες περιοχές.

Το δεύτερο, αλλά όχι λιγότερο σημαντικό στοιχείο, είναι ότι οι επιπτώσεις της οθωμανικής κατάκτησης της Ελλάδας ήταν λιγότερο μοιραίες για τους Έλληνες απ᾽ ό,τι ήταν η ανάπτυξη των καπιταλιστικών σχέσεων για τους πληθυσμούς της Ευρώπης, οι οποίοι μέσα σε δύο αιώνες ξεριζώθηκαν από τη γη και τις ασχολίες τους και καταδικάστηκαν στη φτώχεια.

Η οικονομική εκμετάλλευση του κατακτημένου κόσμου της οθωμανικής αυτοκρατορίας πραγματοποιήθηκε κυρίως μέσα από ένα περίπλοκο σύστημα φορολόγησης, καθώς και διαμέσου της αναγκαστικής ένταξης των νέων στα στρατεύματα της αυτοκρατορίας. Οι φόροι ήταν επαχθείς, όπως στην περίπτωση του κεφαλικού φόρου που έπρεπε να πληρώνουν όλοι οι άρρενες – το λεγόμενο χαράτσι έγινε στα μάτια των Ελλήνων το σύμβολο της υποδούλωσής τους. Υπό την οθωμανική κυριαρχία, ωστόσο, η Ελλάδα δεν βίωσε τη διαδικασία της πρωταρχικής συσσώρευσης. Η ελληνική αγροτιά δεν εκδιώχθηκε ποτέ από τα χωράφια και τα χωριά της, ποτέ δεν είδε τις καλύβες της να καίγονται, ούτε και εγκλείστηκε σε «αναμορφωτήρια», όπως έγινε με τους εξαθλιωμένους προλετάριους στην Αγγλία, την Ολλανδία, ή τη Γαλλία. Η βαρβαρότητα της επιβεβλημένης ανέχειας, η διάλυση των κοινωνικών δεσμών στη δυτική Ευρώπη του 16ου και του 17ου αιώνα, που έδινε έδαφος στο κυνήγι των μαγισσών, δεν συναντώνται στην Ελλάδα. Όπως γράφει ο Στάθης Γουργουρής στο βιβλίο του *Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece* (Έθνος-Όνειρο: Διαφωτισμός και θέσμιση της σύγχρονης Ελλάδας, 1996), όπου κάνει αναφορές σε κάποιους από τους επιφανέστερους ιστορικούς, η αγροτιά της οθωμανικής αυτοκρατορίας ποτέ δεν υπέστη λεηλασία των μέσων παραγωγής ή αναπαραγωγής της. Αυτό επιβεβαιώνει το επιχείρημα του Κρίστοφερ Γούντχαους [Christopher Woodhouse] στο βιβλίο του *Modern Greece: A Short History* (Η

ιστορία ενός λαού. Οι Έλληνες από το 324 μέχρι σήμερα, 1999), ότι παρ' ότι το κράτος ήταν ο ονομαστικός κάτοχος της γης, η αγροτιά εξακολουθούσε να κατέχει τη γη και η κατοχή του μικρού κτήματος παρέμενε κληρονομικό και απαράγραπτο δικαίωμα.

Ως εκ τούτου, οι αγροτικές κοινότητες στην Ελλάδα διατηρούσαν τη σχετική τους αυτονομία στη διαχείριση των καθημερινών τους υποθέσεων. Συνέχιζαν να καλλιεργούν τα χωράφια τους σε οικογενειακή ή κοινοτική βάση, όπως έκαναν για αιώνες. Μέσω των αντιπροσώπων τους, οργάνωναν συλλογικά τη συλλογή φόρων ως να ήταν μία φορολογική μονάδα, ένα «φορολογικό υποκείμενο», όπως γράφει ο Γουργουρής δανειζόμενος τη φράση του ιστορικού Νικόλαου Πανταζόπουλου (1975), κι έτσι με τον καιρό ανέπτυξαν μία «συλλογική νομική συνείδηση» που τους επέτρεψε να προτάσσουν το εθιμικό τους δίκαιο έναντι του δικαίου του οθωμανικού κράτους, συχνά μάλιστα αναγκάζοντας τους τοπικούς άρχοντες να υποχωρούν στις κοινοτικές διεκδικήσεις.

Επίσης, η στρατολόγηση των παιδιών και η ένταξή τους στους γενίτσαρους, τον στρατό του σουλτάνου –ένα στα πέντε αρσενικά παιδιά για κάθε χριστιανική οικογένεια–, παρ' ότι γνώρισε σθεναρή αντίσταση, δεν ήταν και τόσο τραγικό μέτρο. Τα παιδιά που στρατεύονταν είχαν πρόσβαση στις θέσεις εξουσίας του στρατού αλλά και της διοίκησης της αυτοκρατορίας, και λέγεται ότι οι γονείς ενίοτε δωροδοκούσαν τους στρατολόγους, ανυπομονώντας να τους εμπιστευτούν τα παιδιά τους.

Κοντολογίς, επί οθωμανικής κυριαρχίας δεν υφίσταντο οι συνθήκες που πυροδότησαν το κυνήγι των μαγισσών σε πολλά μέρη της Ευρώπης. Δεν σημειώθηκε επίθεση, κοινωνική και οικονομική, παρόμοια με αυτήν της Ευρώπης, σε πλατιά κομμάτια του πληθυσμού, με αποκορύφωμα τη δίωξη χιλιάδων γυναικών ως μαγισσών. Οι Έλληνες υπέστησαν την κυριαρχία, την εκμετάλλευση, τη φτώχεια. Υπέστησαν ποικίλες διακρίσεις σε διάφορες εποχές. Όσο όμως ήταν διασφαλισμένη η συμμόρφωσή τους με το σύστημα φορολόγησης (μέσω της πληρωμής συγκεκριμένων φόρων όπως η τζιζιέ – είδος κεφαλικού φόρου που επιβαλλόταν στους μη μουσουλμάνους και συμβόλιζε την υποτέλεια στην πολιτική εξουσία), ο πληθυσμός έχαιρε σχετικής αυτονομίας. Δεν έγινε καμιά προσπάθεια αναμόρφωσης των χαρακτηριστικών του, της συμπεριφοράς του, των σεξουαλικών και οικογενειακών του πρακτικών, των σχέσεών του και των αντιλήψεών του για τον κόσμο. Στην Ελλάδα της οθωμανικής κυριαρχίας δεν έχουμε την πλήρη αναδόμηση των σχέσεων ανδρών και γυναικών, αναδόμηση που αποτέλεσε σημαντικό

στοιχείο της ευρωπαϊκής κοινωνίας του 16ου αιώνα. Η Τουρκοκρατία ήταν ένας κόσμος πατριαρχικός, όχι όμως περισσότερο πατριαρχικός από τον κόσμο των Ελλήνων ή των Εβραίων τους οποίους κυβερνούσε.

Αυτό, ωστόσο, είναι έδαφος που μένει ακόμη να καλυφθεί. Η γραμματεία, τουλάχιστον η αγγλόφωνη, για τη ζωή των ελληνίδων γυναικών στην οθωμανική αυτοκρατορία είναι πενιχρή. Το σίγουρο είναι ότι η εικόνα της καθυπόταξης των γυναικών κατά την οθωμανική κατοχή ωχριά μπρος στο σκηνικό του ευρωπαϊκού κυνηγιού των μαγισσών, που καταδίκασε εκατοντάδες χιλιάδες γυναίκες σε φρικτό θάνατο και για τουλάχιστον δύο αιώνες τρομοκράτησε πολλές παραπάνω.

Silvia Federici
Νέα Υόρκη, Φεβρουάριος 2011



Εκτέλεση μαγισσών στο Τσέλμσφορντ το 1589.

Πρόλογος



Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα παρουσιάζει τα κύρια θέματα ενός σχεδίου έρευνας που αφορούσε τις γυναίκες κατά τη «μετάβαση» από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό, μια έρευνα που ξεκίνησα στα μέσα της δεκαετίας του 1970 σε συνεργασία με την ιταλίδα φεμινίστρια Λεοπολντίνα Φορτουνάτι [Leopoldina Fortunati]. Τα πρώτα αποτελέσματα της έρευνας δημοσιεύτηκαν σε ένα βιβλίο που εκδώσαμε στην Ιταλία το 1984: *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* (Ο μέγας Κάλιμπαν. Ιστορία του εξεγερμένου κοινωνικού σώματος στην πρώιμη φάση του κεφαλαίου).

Αυτό που μου κίνησε αρχικά το ενδιαφέρον γι᾽ αυτή την έρευνα ήταν οι διαμάχες που συνόδευσαν την ανάπτυξη του φεμινιστικού κινήματος στις ΗΠΑ και αφορούσαν τις ρίζες της γυναικείας «καταπίεσης», καθώς και τις πολιτικές στρατηγικές που θα έπρεπε να υιοθετήσει το κίνημα στον αγώνα του για τη γυναικεία απελευθέρωση. Εκείνη την περίοδο, οι κύριες θεωρητικές και πολιτικές οπτικές μέσω των οποίων αναλυόταν η πραγματικότητα των έμφυλων διακρίσεων ήταν εκείνες που προτείνονταν από τα δύο βασικά ρεύματα του γυναικείου κινήματος: τις ριζοσπάστριες φεμινίστριες και τις σοσιαλίστριες φεμινίστριες. Κατά την άποψή μου, ωστόσο, κανένα από τα δύο ρεύματα δεν εξηγούσε ικανοποιητικά τις ρίζες της κοινωνικής και οικονομικής εκμετάλλευσης των γυναικών. Η διαφωνία μου με τις ριζοσπάστριες φεμινίστριες οφειλόταν στην τάση τους να αποδίδουν την πατριαρχική ηγεμονία και τις έμφυλες διακρίσεις σε υπερ-ιστορικές πολιτισμικές δομές, που υποτίθεται ότι λειτουργούν ανεξάρτητα από τις παραγωγικές και τις ταξικές σχέσεις. Οι σοσιαλίστριες φεμινίστριες, αντίθετα, αναγνώριζαν ότι η ιστορία των γυναικών δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ιστορία συγκεκριμένων

συστημάτων εκμετάλλευσης, και έδιναν προτεραιότητα στις αναλύσεις τους στο γεγονός ότι οι γυναίκες ήταν εργάτριες εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ωστόσο, όπως το κατανοούσα τότε, η τοποθέτησή τους ήταν περιορισμένη επειδή αποτύγχανε να αναγνωρίσει τη σφαίρα της αναπαραγωγής ως πηγή δημιουργίας αξίας και εκμετάλλευσης, και συνεπώς εντόπιζε τις ρίζες της διαφοράς ισχύος μεταξύ γυναικών και ανδρών στον αποκλεισμό των γυναικών από την καπιταλιστική ανάπτυξη. Μια τέτοια τοποθέτηση μας ανάγκαζε και πάλι να αποδώσουμε την επιβίωση του σεξισμού εντός του σύμπαντος των καπιταλιστικών σχέσεων σε πολιτισμικά σχήματα.

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο πήρε σάρκα και οστά η ιδέα να αναζητηθεί η ιστορία των γυναικών στη μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό. Η θέση που ενέπνευσε αυτή την έρευνα αρθρώθηκε για πρώτη φορά από τις Μαριαρόσα Νταλακόστα [Mariarosa Dalla Costa] και Σέλμα Τζέιμς [Selma James], όπως επίσης και άλλες ακτιβίστριες του Κινήματος για Μισθό στην Οικιακή Εργασία, σε ένα σύνολο κειμένων που τη δεκαετία του 1970 προκάλεσαν πολλές διαμάχες, αλλά τελικά έθεσαν σε νέα πλαίσια τη συζήτηση σχετικά με τις γυναίκες, την αναπαραγωγή και τον καπιταλισμό. Τα καθοριστικότερα μεταξύ αυτών ήταν το *Women and the Subversion of the Community* (Οι γυναίκες και η υπονόμευση της κοινότητας, 1971) της Μαριαρόσα Νταλακόστα και το *Sex, Race and Class* (Φύλο, φυλή και τάξη, 1975) της Σέλμα Τζέιμς.

Ενάντια στη μαρξιστική ορθοδοξία που θεωρούσε την «καταπίεση» των γυναικών και την καθυπόταξή τους στους άνδρες απομεινάρι των φεουδαρχικών σχέσεων, οι Νταλακόστα και Τζέιμς υποστήριξαν ότι η εκμετάλλευση των γυναικών έχει παίξει βασικό ρόλο στη διαδικασία της καπιταλιστικής συσσώρευσης, καθώς οι γυναίκες έχουν παραγάγει και αναπαραγάγει το πιο ουσιαστικό καπιταλιστικό εμπόρευμα: την εργασιακή δύναμη. Όπως το έθεσε η Νταλακόστα, η άμισθη εργασία των γυναικών στο σπίτι έχει υπάρξει το θεμέλιο επί του οποίου δομήθηκε η εκμετάλλευση των έμμισθων εργατών, της «μισθωτής σκλαβιάς», καθώς επίσης και το μυστικό της παραγωγικότητάς της (Dalla Costa 1972: 31). Συνεπώς, η διαφορά ισχύος μεταξύ γυναικών και ανδρών στην καπιταλιστική κοινωνία δεν μπορεί να αποδοθεί στην έλλειψη σημασίας της οικιακής εργασίας για την καπιταλιστική συσσώρευση –σημασία που επιβεβαιώνεται από την ύπαρξη αυστηρών κανόνων που διέπουν τη ζωή των γυναικών– ούτε και στην επιβίωση κάποιων αιώνιων πολιτισμικών μορφών. Θα πρέπει, μάλλον, να ερμηνευτεί ως αποτέλεσμα ενός κοινωνικού συστήματος παραγωγής που δεν αναγνωρίζει την παραγω-

γή και αναπαραγωγή του εργάτη ως κοινωνικοοικονομική δραστηριότητα, παρά την μυστικοποιεί ως φυσικό πόρο ή προσωπική υπηρεσία, ενώ παράλληλα επωφελείται από την άμισθη συνθήκη τής εν λόγω εργασίας.

Οι Νταλακόστα και Τζέιμς εντοπίζουν τις ρίζες της εκμετάλλευσης των γυναικών στην καπιταλιστική κοινωνία στο γεγονός του έμφυλου καταμερισμού της εργασίας και της απλήρωτης εργασίας των γυναικών. Με τον τρόπο αυτόν αναδεικνύουν τη δυνατότητα υπέρβασης του διαχωρισμού πατριαρχίας και τάξης και δίνουν στην πατριαρχία ένα συγκεκριμένο ιστορικό περιεχόμενο. Ανοίγουν επίσης το δρόμο για μια επανερμηνεία της ιστορίας του καπιταλισμού και της πάλης των τάξεων, αυτή τη φορά από μια φεμινιστική σκοπιά.

Σε αυτό ακριβώς το κλίμα αρχίσαμε μαζί με τη Λεοπολντίνα Φορτουνάτι να μελετούμε αυτό που μόνο κατ᾽ ευφημισμό μπορεί να περιγραφεί ως «μετάβαση στον καπιταλισμό», και ξεκινήσαμε να αναζητούμε μια ιστορία την οποία δεν είχαμε διδαχτεί στο σχολείο, η οποία ωστόσο αποδεικνυόταν καθοριστική για την εκπαίδευσή μας. Αυτή η ιστορία δεν παρείχε απλώς τη θεωρητική κατανόηση της γένεσης των βασικών δομικών παραγόντων της οικιακής εργασίας: το διαχωρισμό παραγωγής και αναπαραγωγής, την ειδική καπιταλιστική χρήση του μισθού ο οποίος έχει στη διάθεσή του την εργασία των άμισθων, και την απαξίωση της κοινωνικής θέσης των γυναικών με την εμφάνιση του καπιταλισμού. Προσέφερε επιπλέον μια γενεαλογία των νεωτερικών εννοιών της θηλυκότητας και της αρρενωπότητας, η οποία έθετε σε αμφισβήτηση τη μεταμοντέρνα υπόθεση μιας σχεδόν οντολογικής τάσης της «δυτικής κουλτούρας» να κατανοεί το κοινωνικό φύλο μέσω αντιθετικών διπόλων. Οι ιεραρχίες με βάση το φύλο, όπως διαπιστώσαμε, υπηρετούν πάντα ένα σχέδιο κυριαρχίας που διατηρείται μόνο με τη διαρκή, επαναλαμβανόμενη διαίρεση των κυριαρχούμενων.

Το βιβλίο που προέκυψε από την έρευνα αυτή, *Ο μέγας Κάλιμπαν. Ιστορία του εξεγερμένου κοινωνικού σώματος στην πρώιμη φάση του κεφαλαίου* (1984), ήταν μια απόπειρα να ξανασκεφτούμε τη μαρξική ανάλυση της πρωταρχικής συσσώρευσης από μια φεμινιστική σκοπιά. Αλλά στην πορεία οι κληρονομημένες μαρξικές κατηγορίες αποδείχτηκαν ανεπαρκείς. Μεταξύ των εννοιών που δεν "άντεξαν" ήταν και η μαρξική ταύτιση του καπιταλισμού με την εμφάνιση της μισθωτής εργασίας και του "ελεύθερου" εργάτη, ταύτιση που συμβάλλει στη συγκάλυψη και τη φυσικοποίηση της σφαίρας της αναπαραγωγής. Το βιβλίο *Ο μέγας Κάλιμπαν* ασκούσε επίσης κριτική στη φουκωική θεωρία του σώματος. Όπως υποστηρίζαμε, η ανάλυση του

Μισέλ Φουκώ [Michel Foucault] σχετικά με τις τεχνικές της εξουσίας και τις πειθαρχίες στις οποίες υποβάλλεται το σώμα, αγνοεί τη διαδικασία της αναπαραγωγής, έχει βυθίσει τις γυναικείες και ανδρικές ιστορίες μέσα σε ένα αδιαφοροποίητο όλον, και έχει δείξει τέτοια αδιαφορία για την «πειθάρχηση» των γυναικών, ώστε ποτέ δεν κάνει λόγο για μια από τις πιο τερατώδεις επιθέσεις εναντίον του σώματος που έχουν διεξαχθεί στη νεωτερική εποχή: το κυνήγι των μαγισσών.

Ο μέγας Κάλιμπαν πρότεινε κυρίως πως, προκειμένου να κατανοήσουμε την ιστορία των γυναικών στη μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό, πρέπει να αναλύσουμε τις αλλαγές που εισήγαγε ο καπιταλισμός στη διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής και ειδικά στην αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης. Έτσι, το βιβλίο εξέταζε την αναδιοργάνωση της οικιακής εργασίας, της οικογενειακής ζωής, της ανατροφής των παιδιών, της σεξουαλικότητας, των σχέσεων μεταξύ ανδρών και γυναικών, καθώς και τη σχέση μεταξύ παραγωγής και αναπαραγωγής στην Ευρώπη του 16ου και 17ου αιώνα. Αυτή η ανάλυση αναπαράγεται και στον παρόντα τόμο. Το εύρος ωστόσο του παρόντος βιβλίου διαφέρει από εκείνο του *Ο μέγας Κάλιμπαν*, καθώς ανταποκρίνεται σε ένα διαφορετικό κοινωνικό πλαίσιο και στην αυξανόμενη γνώση μας για την ιστορία των γυναικών.

Λίγο μετά τη δημοσίευση του *Ο μέγας Κάλιμπαν*, έφυγα από τις ΗΠΑ και ανέλαβα μια θέση διδασκαλίας στη Νιγηρία, όπου και έμεινα σχεδόν τρία χρόνια. Πριν φύγω, είχα καταχωνιάσει αυτά τα γραπτά αφού δεν περίμενα να τα ξαναχρειαστώ σύντομα. Όμως οι συνθήκες της παραμονής μου στη Νιγηρία δεν μου επέτρεψαν να τα ξεχάσω. Τα χρόνια μεταξύ 1984 και 1986 αποτέλεσαν σημείο καμπής για τη Νιγηρία, όπως και για τις περισσότερες αφρικανικές χώρες. Ήταν τότε που, ως απάντηση στην κρίση του χρέους, η νιγηριανή κυβέρνηση άρχισε διαπραγματεύσεις με το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο και την Παγκόσμια Τράπεζα, οι οποίες τελικά κατέληξαν στην υιοθέτηση ενός Προγράμματος Δομικής Προσαρμογής, αυτού δηλαδή που χρησιμοποιείται ως πανάκεια από την Παγκόσμια Τράπεζα για την οικονομική ανάκαμψη σε ολόκληρο τον πλανήτη.

Δεδηλωμένος στόχος του Προγράμματος ήταν να γίνει η Νιγηρία ανταγωνιστική στη διεθνή αγορά. Σύντομα όμως έγινε φανερό πως κάτι τέτοιο απαιτούσε έναν νέο κύκλο πρωταρχικής συσσώρευσης και τον εξορθολογισμό της κοινωνικής αναπαραγωγής, που στόχευαν στην καταστροφή και των τελευταίων υπολειμμάτων κοινοτικής ιδιοκτησίας και κοινοτικών σχέσεων, επιβάλλοντας έτσι ακόμα πιο εντατικές μορφές εργασιακής εκμετάλ-

λευσης. Είδα, λοιπόν, να ξεδιπλώνονται μπροστά στα μάτια μου διαδικασίες που έμοιαζαν πολύ με εκείνες που είχα μελετήσει προετοιμάζοντας το έργο *Ο μέγας Κάλιμπαν*. Μεταξύ αυτών, ήταν η επίθεση στις κοινοτικές γαίες, καθώς και μια αποφασιστική κρατική παρέμβαση (με προτροπή της Παγκόσμιας Τράπεζας) στην αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού με στόχο τον έλεγχο των γεννήσεων, τη μείωση δηλαδή του πληθυσμού, ο οποίος θεωρήθηκε ότι ήταν υπερβολικά απαιτητικός και απείθαρχος για να εισέλθει στην παγκόσμια αγορά. Παράλληλα με την πολιτική αυτή, η οποία είχε το κατάλληλο όνομα «Πόλεμος ενάντια στην απειθαρχία», είδα να υποδαυλίζεται μια εκστρατεία μισογυνισμού που κατήγγελλε τη ματαιοδοξία και τις υπερβολικές απαιτήσεις των γυναικών, και διαπίστωσα την ανάπτυξη μιας έντονης δημόσιας διαμάχης, από πολλές απόψεις παρόμοιας με τις *querelles des femmes** του 17ου αιώνα, που άγγιζε κάθε όψη της αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης: την οικογένεια (πολυγαμική έναντι μονογαμικής, πυρηνική έναντι διευρυμένης), την ανατροφή των παιδιών, τη γυναικεία εργασία, την ανδρική και γυναικεία ταυτότητα και τις μεταξύ τους σχέσεις.

Αυτό το πλαίσιο έδωσε νέο νόημα στο έργο μου σχετικά με τη μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό. Στη Νιγηρία συνειδητοποίησα ότι ο αγώνας ενάντια στη δομική προσαρμογή αποτελεί τμήμα ενός μακρόχρονου αγώνα ενάντια στην ιδιωτικοποίηση της γης και τις «περιφράξεις», όχι μόνο των κοινών γαιών αλλά και των κοινωνικών σχέσεων, ο οποίος εκτείνεται ως τις απαρχές του καπιταλισμού στην Ευρώπη και την Αμερική του 16ου αιώνα. Συνειδητοποίησα επίσης πόσο περιορισμένη είναι η νίκη που έχει καταφέρει η καπιταλιστική εργασιακή πειθαρχία στον πλανήτη, καθώς και πόσο πολλοί άνθρωποι αντιμετωπίζουν ακόμα τη ζωή τους με τρόπους ριζικά ανταγωνιστικούς προς τις απαιτήσεις της καπιταλιστικής παραγωγής. Για τους οπαδούς της "ανάπτυξης", τις πολυεθνικές εταιρείες και τους ξένους επενδυτές, αυτό ακριβώς ήταν και παραμένει το πρόβλημα με τη Νιγηρία και άλλα τέτοια μέρη. Για μένα όμως αποτέλεσε πηγή μεγάλης δύναμης, καθώς αποδείκνυε ότι σε ολόκληρο τον κόσμο εξακολουθούν να υπάρχουν πανίσχυρες δυνάμεις που αντιτίθενται στην επιβολή ενός τρόπου ζωής που νοείται αποκλειστικά με καπιταλιστικούς όρους.

Μου έδωσε δύναμη επίσης η συνάντησή μου με τις *Γυναίκες στη Νιγηρία*

---

* Ο όρος (*διαμάχες περί των γυναικών*) εμφανίστηκε αρχικά στην Ευρώπη του 15ου και του 16ου αιώνα για να περιγράψει τις λόγιες διαμάχες περί της ανωτερότητας ή της κατωτερότητας των γυναικών, διαμάχες που συνεχίστηκαν και τους επόμενους αιώνες και αφορούσαν τη "φύση" των γυναικών και τη θέση τους στην κοινωνία. (*Σ.τ.μ.*)

(Women in Nigeria, WIN), την πρώτη φεμινιστική οργάνωση της χώρας, που μου επέτρεψε να καταλάβω καλύτερα τους αγώνες των νιγηριανών γυναικών προκειμένου να υπερασπιστούν τους πόρους τους και να αρνηθούν το νέο μοντέλο πατριαρχίας που τους επιβαλλόταν και το οποίο προωθούσε η Παγκόσμια Τράπεζα.

Ως τα τέλη του 1986, η κρίση του χρέους είχε αγγίξει και τα ακαδημαϊκά ινστιτούτα και, μην μπορώντας πια να συντηρήσω τον εαυτό μου οικονομικά, έφυγα από τη Νιγηρία – αν και ο νους μου παρέμεινε εκεί. Όμως η ανάμνηση της επίθεσης εναντίον του νιγηριανού λαού δεν μ' εγκατέλειψε ποτέ, και γέννησε την επιθυμία να ξαναμελετήσω τη «μετάβαση στον καπιταλισμό». Έβλεπα τα γεγονότα της Νιγηρίας υπό το πρίσμα της Ευρώπης του 16ου αιώνα. Και όταν επέστρεψα στις ΗΠΑ, το νιγηριανό προλεταριάτο μ' έκανε να επανέλθω στους αγώνες για τα κοινά αγαθά και στην καπιταλιστική πειθάρχηση των γυναικών εντός και εκτός Ευρώπης. Με την επιστροφή μου, άρχισα επίσης να διδάσκω σε ένα διατμηματικό πρόγραμμα για προπτυχιακούς φοιτητές, όπου και αντιμετώπισα ένα διαφορετικό είδος «περίφραξης»: την περίφραξη της γνώσης, δηλαδή τη διαρκή απώλεια από τις νέες γενιές της ιστορικής αίσθησης του κοινού μας παρελθόντος. Γι' αυτό το λόγο, στον παρόντα τόμο αναπαριστώ τους αντιφεουδαρχικούς αγώνες του Μεσαίωνα καθώς και την αντίσταση του ευρωπαϊκού προλεταριάτου στην επέλαση του καπιταλισμού. Ο στόχος δεν είναι μόνο να θέσω στη διάθεση ενός μη εξειδικευμένου κοινού τα στοιχεία στα οποία βασίζω την ανάλυσή μου, αλλά και να αναβιώσω στους νεότερους τη μνήμη μιας μακράς ιστορίας αντίστασης, η οποία σήμερα κινδυνεύει να εξαφανιστεί. Η σωτηρία της ιστορικής μνήμης είναι ζωτικής σημασίας αν θέλουμε να ανακαλύψουμε εναλλακτικούς τρόπους πέρα από τον καπιταλισμό, αφού αυτό θα εξαρτηθεί από την ικανότητά μας να ακούμε τις φωνές όλων εκείνων που βάδισαν σε παρόμοια μονοπάτια.

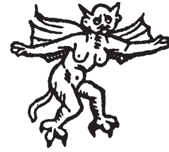


Ο Διάβολος ξελογιάζει μια γυναίκα
για να συνάψει συμφωνία μαζί του.
Χαρακτικό του 15ου αιώνα.



Τρεις γυναίκες καίγονται ζωντανές στην αγορά του Γκέρνσεϊ.
Χαρακτικό ανωνύμου, Αγγλία, 16ος αιώνας.

Εισαγωγή



Από τον Μαρξ και μετά, η μελέτη της γέννησης του καπιταλισμού αποτελεί απαραίτητο στάδιο για κάθε ακτιβιστή και μελετητή που είναι πεπεισμένος ότι το βασικό καθήκον της ανθρωπότητας είναι η οικοδόμηση μιας κοινωνίας διαφορετικής από την καπιταλιστική. Δεν αποτελεί έκπληξη, λοιπόν, ότι κάθε νέο επαναστατικό κίνημα επιστρέφει στη «μετάβαση στον καπιταλισμό», αναδεικνύοντας προοπτικές νέων κοινωνικών υποκειμένων και αποκαλύπτοντας νέα πεδία εκμετάλλευσης και αντίστασης.[1] Ο παρών τόμος εγγράφεται σε αυτήν την παράδοση, αλλά ήταν κυρίως δύο ζητήματα που αποτέλεσαν εφαλτήριο αυτού του έργου: κατ' αρχάς, ήταν η επιθυμία να ξανασκεφτούμε την ανάπτυξη του καπιταλισμού από μία φεμινιστική σκοπιά, αποφεύγοντας παράλληλα τους περιορισμούς μιας «γυναικείας ιστορίας» διαχωρισμένης από την ιστορία του ανδρικού τμήματος της εργατικής τάξης. Ο τίτλος, *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα*, εμπνευσμένος από την *Τρικυμία* του Σαίξπηρ [William Shakespeare], αντανακλά αυτήν την προσπάθεια. Ωστόσο, κατά τη δική μου ερμηνεία, ο Κάλιμπαν δεν αντιπροσωπεύει μόνο εκείνο τον εξεγερμένο ενάντια στην αποικιοκρατία που ο απόηχος του αγώνα του διαπερνά ακόμα και σήμερα τη σύγχρονη λογοτεχνία της Καραϊβικής, αλλά συμβολίζει επίσης το παγκόσμιο προλεταριάτο, και ειδικότερα το προλεταριακό σώμα ως πεδίο και όργανο αντίστασης στη λογική του καπιταλισμού. Και κυρίως, η μορφή της μάγισσας, η οποία στην *Τρικυμία* παραμένει στην αφάνεια, σ' αυτόν εδώ τον τόμο τοποθετείται στο κέντρο της σκηνής, ως ενσάρκωση ενός κόσμου γυναικείων υποκειμένων τα οποία ο καπιταλισμός έπρεπε να καταστρέψει: την αιρετική, τη θεραπεύτρια, την ανυπάκουη σύζυγο, τη γυναίκα που τολμούσε να ζει μόνη, τη μάγισσα που δηλητηρίαζε το φαγητό του αφέντη και ενέπνεε τους σκλάβους να εξεγερθούν.

Το δεύτερο σημείο εκκίνησης αυτού του τόμου είναι η επανεμφάνιση σε παγκόσμιο επίπεδο –παράλληλα με τη νέα παγκόσμια επέκταση των καπιταλιστικών σχέσεων– ενός συνόλου φαινομένων που συνήθως συνδέονται με τη γέννηση του καπιταλισμού. Ανάμεσα τους είναι ένας νέος κύκλος «περιφράξεων», οι οποίες έχουν εκδιώξει εκατομμύρια γεωργών από τη γη τους, και η μαζική εξαθλίωση και ποινικοποίηση των εργατών, μέσω μιας στρατηγικής μαζικών εγκλεισμών που θυμίζει τον «Μεγάλο Εγκλεισμό» που περιέγραψε ο Μισέλ Φουκώ στη μελέτη του της ιστορίας της τρέλας. Έχουμε, επίσης, υπάρξει μάρτυρες της παγκόσμιας ανάπτυξης νέων ρευμάτων διασποράς, τα οποία συνοδεύονται από διώξεις μεταναστών εργατών που θυμίζουν και πάλι τους «Αιματηρούς Νόμους»* που εισήχθησαν στην Ευρώπη τον 16ο και 17ο αιώνα προκειμένου να μετατραπούν οι «περιπλανώμενοι αλήτες» σε αντικείμενο εκμετάλλευσης. Ιδιαίτερης σημασίας για το βιβλίο αυτό υπήρξε η κλιμάκωση της βίας εναντίον των γυναικών, συμπεριλαμβανομένης και της επιστροφής του κυνηγιού των μαγισσών σε κάποιες χώρες όπως η Νότια Αφρική και η Βραζιλία.

Γιατί, μετά από 500 χρόνια κυριαρχίας του κεφαλαίου, στην αρχή της τρίτης χιλιετηρίδας, οι εργάτες και οι εργάτριες εξακολουθούν να προσδιορίζονται σε μεγάλο βαθμό ως άθλιοι/ες, μάγισσες και παράνομοι/ες; Πώς συνδέεται η εκδίωξη από τη γη και η μαζική εξαθλίωση με τη συνεχιζόμενη επίθεση εναντίον των γυναικών; Και τι μπορούμε να μάθουμε για την καπιταλιστική ανάπτυξη –παρελθούσα και παρούσα– εάν την εξετάσουμε από τη σκοπιά του φεμινισμού;

Λαμβάνοντας υπόψη αυτά τα ερωτήματα, επανεξετάζω εδώ τη «μετάβαση» από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό υπό το πρίσμα των γυναικών, του σώματος και της πρωταρχικής συσσώρευσης. Όλες αυτές οι έννοιες παραπέμπουν σε εννοιακά πλαίσια που αποτελούν σημεία αναφοράς γι' αυτό εδώ το έργο: το φεμινιστικό, το μαρξικό και το φουκωικό. Έτσι, θα αρχίσω την εισαγωγή μου με κάποιες παρατηρήσεις για τη σχέση της ανάλυσής μου με αυτές τις διαφορετικές σκοπιές.

Ο όρος «πρωταρχική συσσώρευση» χρησιμοποιείται από τον Μαρξ –στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*– για να χαρακτηρίσει την ιστορική διαδικασία επί της οποίας θεμελιώθηκε η ανάπτυξη των καπιταλιστικών σχέσεων. Αποτελεί χρήσιμο όρο, καθώς παρέχει έναν κοινό παρονομαστή μέσω του

* Όρος που χρησιμοποιεί ο Καρλ Μαρξ στο *Κεφάλαιο* (τόμ. Α΄: 758-767) για να περιγράψει τους νόμους που εισήχθησαν τον 16ο και 17ο αιώνα σε χώρες της δυτικής Ευρώπης ενάντια στους «αλήτες και τους φτωχούς». (*Σ.τ.μ.*)

οποίου μπορούμε να συλλάβουμε τις αλλαγές που επέφερε στις οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις η επέλαση του καπιταλισμού. Ωστόσο, η σημασία του έγκειται κυρίως στο γεγονός ότι ο Μαρξ πραγματεύεται την «πρωταρχική συσσώρευση» ως θεμελιώδη διαδικασία, που αποκαλύπτει τις δομικές συνθήκες ύπαρξης της καπιταλιστικής κοινωνίας, πράγμα που μας επιτρέπει να "διαβάσουμε" το παρελθόν ως κάτι που επιβιώνει εντός του παρόντος. Αυτή ακριβώς η θεώρηση είναι ουσιαστική όσον αφορά τη δική μου χρήση του όρου σε αυτό το έργο.

Παρ' όλα αυτά, η ανάλυσή μου διαφοροποιείται από αυτήν του Μαρξ σε δύο σημεία. Ενώ ο Μαρξ εξετάζει την πρωταρχική συσσώρευση υπό το πρίσμα του μισθωτού ανδρικού προλεταριάτου και της ανάπτυξης της εμπορευματικής παραγωγής, εδώ εξετάζεται από τη σκοπιά των αλλαγών που εισήγαγε στην κοινωνική θέση των γυναικών και την παραγωγή της εργασιακής δύναμης.[2] Έτσι, η δική μου περιγραφή της πρωταρχικής συσσώρευσης περιλαμβάνει ένα σύνολο ιστορικών φαινομένων που απουσιάζουν από τον Μαρξ και τα οποία, ωστόσο, έχουν εξαιρετική σημασία για την καπιταλιστική συσσώρευση. Περιλαμβάνουν α) την ανάπτυξη ενός νέου καταμερισμού της εργασίας με βάση το φύλο, ο οποίος υπέτασσε τη γυναικεία εργασία και την αναπαραγωγική λειτουργία των γυναικών στην αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού, β) την οικοδόμηση μιας νέας πατριαρχικής τάξης πραγμάτων, με βάση τον αποκλεισμό των γυναικών από τη μισθωτή εργασία και την υποταγή τους στους άνδρες, γ) τη μηχανοποίηση του προλεταριακού σώματος και το μετασχηματισμό του, στη περίπτωση των γυναικών , σε μηχανή για την παραγωγή νέων εργατών. Επιπλέον, στο κέντρο της ανάλυσής μου της πρωταρχικής συσσώρευσης τοποθέτησα το κυνήγι των μαγισσών κατά τον 16ο και 17ο αιώνα, επιχειρώντας να δείξω πως η δίωξη των μαγισσών, τόσο στην Ευρώπη όσο και στον Νέο Κόσμο, ήταν τόσο σημαντική για την ανάπτυξη του καπιταλισμού όσο και η αποικιοκρατία και η εκδίωξη των χωρικών της Ευρώπης από τη γη τους.

Η ανάλυσή μου, επίσης, διαφοροποιείται από τον Μαρξ όσον αφορά την αξιολόγηση των επιπτώσεων και της λειτουργίας της πρωταρχικής συσσώρευσης. Μολονότι ο Μαρξ έχει απόλυτη επίγνωση του δολοφονικού χαρακτήρα της καπιταλιστικής ανάπτυξης –η ιστορία της, δήλωνε, «είναι γραμμένη στα χρονικά της ανθρωπότητας με γράμματα από αίμα και φωτιά»–, δεν χωρά αμφιβολία ότι τη θεωρούσε αναγκαίο στάδιο στη διαδικασία της ανθρώπινης απελευθέρωσης. Πίστευε ότι μας απάλλασσε από τις μικροϊδιοκτησίες και ότι αύξανε (σε βαθμό που δεν απαντά σε κανένα άλλο οι-

κονομικό σύστημα) την παραγωγική δύναμη της εργασίας, δημιουργώντας έτσι τις υλικές συνθήκες για την απελευθέρωση της ανθρωπότητας από τη σπάνη και την ανάγκη. Πίστευε επίσης πως η βία που κυριάρχησε στις πρώιμες φάσεις της καπιταλιστικής επέκτασης επρόκειτο να υποχωρήσει με την ωρίμανση των καπιταλιστικών σχέσεων, όταν η εκμετάλλευση και η πειθάρχηση της εργασίας θα μπορούσε να επιτευχθεί μέσω της λειτουργίας των οικονομικών νόμων (Marx 1909, τόμ. Α΄). Σε αυτό εδώ το σημείο έκανε μεγάλο λάθος. Κάθε φάση της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης, συμπεριλαμβανομένης και της παρούσας, έχει συνοδευτεί από μιαν επιστροφή στις πιο βίαιες όψεις της πρωταρχικής συσσώρευσης, καταδεικνύοντας ότι ο συνεχιζόμενος διωγμός των αγροτών από τη γη, ο πόλεμος και η αρπαγή σε παγκόσμια κλίμακα, όπως και η υποβάθμιση των γυναικών, αποτελούν αναγκαίες συνθήκες για την ύπαρξη του καπιταλισμού σε κάθε εποχή.

Πρέπει επίσης να προσθέσω ότι εάν ο Μαρξ είχε εξετάσει την ιστορία του καπιταλισμού υπό το πρίσμα των γυναικών θα ήταν αδύνατο να θεωρήσει ότι ο καπιταλισμός προετοιμάζει το έδαφος για την ανθρώπινη απελευθέρωση. Ακριβώς επειδή αυτή η ιστορία δείχνει πως, ακόμα και όταν οι άνδρες κατακτούσαν έναν κάποιο βαθμό τυπικής ελευθερίας, οι γυναίκες εξακολουθούσαν να αντιμετωπίζονται ως κοινωνικώς κατώτερα όντα και γίνονταν αντικείμενα εκμετάλλευσης, με όρους ανάλογους της δουλείας. Ο όρος «γυναίκες», λοιπόν, στο πλαίσιο αυτού του βιβλίου, δεν σημαίνει μονάχα μια κρυμμένη ιστορία που πρέπει να γίνει ορατή. Σημαίνει επίσης μια συγκεκριμένη μορφή εκμετάλλευσης και, κατά συνέπεια, μια ιδιαίτερη σκοπιά από την οποία μπορούμε να ξανασκεφτούμε την ιστορία των καπιταλιστικών σχέσεων.

Δεν πρόκειται για καινούριο εγχείρημα. Από την αρχή του φεμινιστικού κινήματος οι γυναίκες έχουν επανεξετάσει τη «μετάβαση στον καπιταλισμό», δίχως ωστόσο πάντα να το αναγνωρίζουν. Για κάποιο διάστημα, το βασικό πλαίσιο που διαμόρφωνε την ιστορία των γυναικών ήταν χρονολογικό. Ο πιο συνηθισμένος όρος που έχουν χρησιμοποιήσει οι φεμινίστριες ιστορικοί για να περιγράψουν τη μεταβατική περίοδο είναι η «πρώιμη νεωτερική Ευρώπη», όρος που, ανάλογα με την συγγραφέα, μπορεί να σημαίνει τον 13ο ή τον 17ο αιώνα.

Ωστόσο, κατά τη δεκαετία του 1980, εμφανίστηκε μια σειρά έργων που υιοθετούσαν μια περισσότερο κριτική προσέγγιση. Μεταξύ αυτών, τα δοκίμια της Τζόαν Κέλι [Joan Kelly] σχετικά με την Αναγέννηση και τις *querelles des femmes*, το *The Death of Nature* (Ο θάνατος της φύσης, 1980) της Κάρο-

λιν Μέρτσαντ [Carolyn Merchant], το *L'Arcano della Riproduzione* (Το μυστήριο της αναπαραγωγής, 1981) της Λεοπολντίνα Φορτουνάτι, το *Working Women in Renaissance Germany* (Εργαζόμενες γυναίκες στη Γερμανία της Αναγέννησης, 1986) της Μέρι Βίσνερ [Merry Wiesner] και το *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (Πατριαρχία και συσσώρευση σε παγκόσμια κλίμακα, 1986) της Μαρία Μης [Maria Mies]. Σε αυτά τα έργα θα πρέπει να προσθέσουμε και πολλές μονογραφίες που, τις δύο τελευταίες δεκαετίες, αναπαριστούν την παρουσία των γυναικών στην οικονομική ζωή της υπαίθρου και των πόλεων στη μεσαιωνική και στην πρώιμη νεωτερική Ευρώπη, καθώς και την τεράστια βιβλιογραφία και τα επίσημα έγγραφα που ασχολούνται με το κυνήγι των μαγισσών και τη ζωή των γυναικών στην προαποικιακή Αμερική και τα νησιά της Καραϊβικής. Μεταξύ των τελευταίων θα ήθελα να σταθώ ιδιαίτερα στο *The Moon, the Sun, and the Witches* (Η σελήνη, ο ήλιος και οι μάγισσες, 1987) της Αϊρίν Σίλβερμπλατ [Irene Silverblatt], την πρώτη αναφορά στο κυνήγι μαγισσών στο αποικιακό Περού, καθώς και στο *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados* (Φύσει επαναστάτριες. Μια κοινωνική ιστορία των σκλάβων μαύρων γυναικών στα Μπαρμπέιντος, 1995) της Χίλαρι Μπεκλς [Hillary Beckles] που, μαζί με το *Slave Women in Caribbean Society: 1650-1838* (Σκλάβες στην κοινωνία της Καραϊβικής: 1650-1838, 1990) της Μπάρμπαρα Μπους [Barbara Bush], αποτελούν ορισμένα από τα σπουδαιότερα κείμενα σχετικά με την ιστορία των σκλάβων γυναικών στις φυτείες της Καραϊβικής.

Οι μελέτες αυτές επιβεβαιώνουν ότι για να αναπαραστήσουμε την ιστορία των γυναικών ή για να κοιτάξουμε την ιστορία από μια φεμινιστική σκοπιά, απαιτείται ο θεμελιακός επαναπροσδιορισμός των παραδεδεγμένων ιστορικών κατηγοριών, καθώς και η αποκάλυψη των κρυφών δομών της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης. Έτσι, το δοκίμιο της Κέλι "Did Women have a Renaissance?" («Είχαν οι γυναίκες Αναγέννηση;», 1984) υπονόμευσε την κλασική ιστορική περιοδολόγηση που υμνούσε την Αναγέννηση ως έξοχο παράδειγμα πολιτισμικού επιτεύγματος. *Ο θάνατος της φύσης* της Κάρολιν Μέρτσαντ αμφισβήτησε την πίστη στον κοινωνικά προοδευτικό χαρακτήρα της επιστημονικής επανάστασης, υποστηρίζοντας ότι η επικράτηση του επιστημονικού ορθολογισμού προκάλεσε μια πολιτισμική στροφή από ένα οργανικό σε ένα μηχανικό παράδειγμα που νομιμοποιούσε την εκμετάλλευση των γυναικών και της φύσης.

Το έργο της Μαρία Μης *Πατριαρχία και συσσώρευση σε παγκόσμια κλίμακα* –που θεωρείται πλέον κλασικό– είναι ιδιαίτερης σημασίας. Επανεξε-

τάζει την καπιταλιστική συσσώρευση από μία μη ευρωκεντρική σκοπιά, και συνδέει τη μοίρα των γυναικών στην Ευρώπη με τη μοίρα όσων υπόκειντο στην ευρωπαϊκή αποικιοκρατία, επιτρέποντας έτσι έναν νέο τρόπο κατανόησης της θέσης των γυναικών στον καπιταλισμό και στη διαδικασία της παγκοσμιοποίησης.

Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα βασίζεται σε αυτά τα έργα, όπως επίσης και στις μελέτες που περιλαμβάνονται στο *Ο μέγας Κάλιμπαν* (ένα έργο που συζητώ στον Πρόλογο). Ωστόσο, το ιστορικό του πεδίο ενδιαφέροντος είναι ευρύτερο, καθώς το βιβλίο συνδέει την ανάπτυξη του καπιταλισμού με τους κοινωνικούς αγώνες και την αναπαραγωγική κρίση της ύστερης φεουδαρχικής περιόδου από τη μια πλευρά, και από την άλλη με ό,τι ο Μαρξ όρισε ως τη «διαμόρφωση του προλεταριάτου». Στο πλαίσιο αυτής της διαδικασίας, το βιβλίο αντιμετωπίζει μια ποικιλία ιστορικών και μεθοδολογικών ερωτημάτων που έχουν υπάρξει κεντρικά στη διαμάχη σχετικά με την ιστορία των γυναικών και τη θεωρία του φεμινισμού.

Το σημαντικότερο ιστορικό ερώτημα που αντιμετωπίζει το βιβλίο αφορά μιαν επαρκή εξήγηση τόσο των εκτελέσεων εκατοντάδων χιλιάδων «μαγισσών» στις αρχές της νεωτερικής εποχής, όσο και του γιατί η εμφάνιση του καπιταλισμού συμπίπτει με τον πόλεμο εναντίον των γυναικών. Οι φεμινίστριες μελετήτριες έχουν αναπτύξει ένα πλαίσιο σκέψης που διαφωτίζει αρκετά αυτά τα ζητήματα. Είναι γενικά αποδεκτό ότι το κυνήγι των μαγισσών στόχευε στην καταστροφή του ελέγχου που ασκούσαν οι γυναίκες επί της αναπαραγωγικής τους λειτουργίας, και προετοίμαζε το έδαφος για ένα καταπιεστικότερο πατριαρχικό καθεστώς. Υποστηρίζεται ακόμη ότι οι ρίζες του κυνηγιού των μαγισσών βρίσκονται στους κοινωνικούς μετασχηματισμούς που συνόδευσαν την εμφάνιση του καπιταλισμού. Ωστόσο, δεν έχουν ακόμα εξιχνιαστεί ούτε οι ιστορικές συνθήκες υπό τις οποίες εξαπολύθηκαν οι διώξεις των μαγισσών, ούτε οι λόγοι για τους οποίους η εμφάνιση του καπιταλισμού απαιτούσε μια επίθεση γενοκτονίας εναντίον των γυναικών. Αυτήν ακριβώς την υπόθεση εργασίας αναλαμβάνω στον παρόντα τόμο, καθώς ξεκινώ να αναλύω το κυνήγι των μαγισσών τόσο στο πλαίσιο της δημογραφικής και οικονομικής κρίσης του 16ου και 17ου αιώνα, όσο και στο πλαίσιο της πολιτικής για τη γη και την εργασία κατά τη μερκαντιλιστική εποχή. Η παρούσα εργασία δεν αποτελεί παρά το γενικό διάγραμμα μιας έρευνας που θα ήταν απαραίτητη προκειμένου να διευκρινιστούν οι συνάφειες που έχω αναφέρει, και ειδικότερα η σχέση μεταξύ του κυνηγιού των μαγισσών και της ανάπτυξης κατά την ίδια περίοδο ενός νέου έμφυλου

καταμερισμού της εργασίας, που περιόριζε τις γυναίκες στο "καθήκον" της αναπαραγωγής. Αρκεί ωστόσο να καταδειχτεί ότι οι διώξεις των μαγισσών (όπως το εμπόριο σκλάβων και οι περιφράξεις) αποτέλεσαν μια κεντρική όψη της συσσώρευσης και της διαμόρφωσης του νεωτερικού προλεταριάτου, τόσο στην Ευρώπη όσο και στον «Νέο Κόσμο».

Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα συνομιλεί με την «ιστορία των γυναικών» και τη θεωρία του φεμινισμού και σε άλλα επίπεδα. Κατ' αρχάς, ενισχύει την άποψη ότι η «μετάβαση στον καπιταλισμό» αποτελεί παράδειγμα επιβεβαίωσης της φεμινιστικής θεωρίας, καθώς ο επαναπροσδιορισμός των καθηκόντων στην παραγωγή και την αναπαραγωγή όσο και των σχέσεων αρσενικού - θηλυκού που διαπιστώνουμε σε αυτήν την περίοδο –και τα δύο αποτελέσματα μέγιστης βίας και κρατικής παρέμβασης– δεν αφήνουν αμφιβολία σχετικά με τον κατασκευασμένο χαρακτήρα των έμφυλων ρόλων στην καπιταλιστική κοινωνία. Η ανάλυση που προτείνω επιτρέπει επίσης να υπερβούμε τη διχοτόμηση μεταξύ «κοινωνικού φύλου» και «τάξης». Αν αληθεύει ότι στην καπιταλιστική κοινωνία η έμφυλη ταυτότητα έγινε φορέας συγκεκριμένων εργασιακών λειτουργιών, τότε το κοινωνικό φύλο δεν μπορεί να θεωρείται μια αμιγώς πολιτισμική πραγματικότητα, αλλά οφείλει να αντιμετωπίζεται ως προσδιοριζόμενο από τις ταξικές σχέσεις. Από αυτήν την άποψη, οι δημόσιες συζητήσεις μεταξύ των μεταμοντέρνων φεμινιστριών σχετικά με την ανάγκη να απαλλαγούμε από τις «γυναίκες» ως κατηγορία ανάλυσης, και να ορίσουμε τον φεμινισμό μόνο με όρους αντίθεσης, είναι παραπλανητικές. Ας αναδιατυπώσω αυτό που έχω ήδη πει: εάν η «θηλυκότητα» έχει συγκροτηθεί εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας ως εργασιακός ρόλος που μεταμφιέζει την παραγωγή του εργατικού δυναμικού σε βιολογικό πεπρωμένο, τότε η «ιστορία των γυναικών» είναι «ταξική ιστορία» και οφείλουμε να θέσουμε το ερώτημα εάν έχουμε πράγματι υπερβεί τον έμφυλο καταμερισμό της εργασίας, ο οποίος έχει παραγάγει αυτήν τη συγκεκριμένη έννοια. Αν απαντήσουμε αρνητικά (όπως και οφείλουμε, αν λάβουμε υπόψη την τωρινή οργάνωση της αναπαραγωγικής εργασίας), τότε οι «γυναίκες» αποτελούν θεμιτή κατηγορία ανάλυσης και οι δραστηριότητες που σχετίζονται με την «αναπαραγωγή» παραμένουν ένα κρίσιμο πεδίο του αγώνα των γυναικών, όπως ακριβώς είχαν υπάρξει και για το φεμινιστικό κίνημα της δεκαετίας του 1970, το οποίο, σε αυτήν ακριβώς τη βάση, συνδέθηκε με την ιστορία των μαγισσών.

Ένα ακόμη ζήτημα που απασχολεί τον παρόντα τόμο προκύπτει από την εφαρμογή των αντιτιθέμενων φεμινιστικών και φουκωικών αναλύσεων του

σώματος στην κατανόηση της ιστορίας της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Από τις απαρχές του γυναικείου κινήματος, οι ακτιβίστριες και οι θεωρητικοί του φεμινισμού έχουν θεωρήσει την έννοια του «σώματος» ως κλειδί για την κατανόηση τόσο των θεμελίων της αρσενικής κυριαρχίας όσο και της κατασκευής της θηλυκής κοινωνικής ταυτότητας. Παρά τις ιδεολογικές διαφορές, οι φεμινίστριες έχουν αναγνωρίσει ότι η ιεράρχηση των ανθρώπινων ικανοτήτων και η ταύτιση των γυναικών με την αντίληψη ενός υποδεέστερου σώματος ήταν καθοριστικές, ιστορικά, για την ισχυροποίηση της πατριαρχικής εξουσίας και την εκμετάλλευση της γυναικείας εργασίας από τους άνδρες. Έτσι, οι αναλύσεις της σεξουαλικότητας, της αναπαραγωγής και της μητρότητας έχουν βρεθεί στο επίκεντρο των φεμινιστικών θεωριών και της ιστορίας των γυναικών. Ειδικότερα, οι φεμινίστριες έχουν αποκαλύψει και αποκηρύξει τις στρατηγικές και τη βία μέσω των οποίων τα ανδροκεντρικά συστήματα εκμετάλλευσης έχουν επιχειρήσει να πειθαρχήσουν και να οικειοποιηθούν το θηλυκό σώμα, καταδεικνύοντας ότι τα γυναικεία σώματα έχουν αποτελέσει τον βασικό στόχο, τα πρόσφορα εδάφη για την εφαρμογή των τεχνικών και των σχέσεων εξουσίας. Μάλιστα, οι ποικίλες φεμινιστικές μελέτες που έχουν εκπονηθεί από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 σχετικά με τον έλεγχο της αναπαραγωγικής λειτουργίας των γυναικών, τις επιπτώσεις του βιασμού και των ξυλοδαρμών, καθώς και την επιβολή της ομορφιάς ως όρο κοινωνικής αποδοχής, αποτελούν σημαντική συνεισφορά στη σύγχρονη συζήτηση για το σώμα, διαψεύδοντας την κοινή αντίληψη των ακαδημαϊκών κύκλων που αποδίδει αυτές τις ανακαλύψεις στον Μισέλ Φουκώ.

Ξεκινώντας από μιαν ανάλυση της «πολιτικής του σώματος», οι φεμινίστριες όχι μόνο επαναστατικοποίησαν τη σύγχρονη φιλοσοφική και πολιτική ανάλυση, αλλά και ξεκίνησαν μια θετική επανεκτίμηση του σώματος. Αυτό αποτέλεσε αναγκαίο στάδιο προκειμένου να απαντήσουν στην αρνητικότητα που αποδιδόταν στην ταύτιση της θηλυκότητας με τη σωματικότητα, καθώς και για να δημιουργήσουν μια περισσότερο ολιστική θεώρηση του τι σημαίνει να είναι κάποια/ος ανθρώπινο ον.[3] Αυτή η θετική επανεκτίμηση έχει πάρει διάφορες μορφές, από την αναζήτηση μη δυϊστικών μορφών γνώσης μέχρι την απόπειρα (από φεμινίστριες που θεωρούν την έμφυλη «διαφορετικότητα» θετική αξία) να αναπτυχθεί ένα νέο είδος γλώσσας και να «[ξανασκεφτούμε] τις σωματικές ρίζες της ανθρώπινης νοημοσύνης».[4] Όπως τόνισε η Ρόζι Μπραϊντότι [Rosi Braidotti], το σώμα που διεκδικούμε δεν πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως βιολογικώς δεδομένο. Ωστόσο, κάποιες μεταδομίστριες θεωρητικοί που ακολουθούν τον Φουκώ έχουν ασκήσει κρι-

τική στα συνθήματα για «επανάκτηση» ή «έκφραση του σώματος»,[5] απορρίπτοντας κάθε επίκληση μιας ενστικτώδους απελευθέρωσης ως ψευδαίσθηση. Με τη σειρά τους, οι φεμινίστριες κατηγόρησαν τη φουκωική ανάλυση της σεξουαλικότητας ότι αγνοεί την έμφυλη διαφοροποίηση, ενώ παράλληλα οικειοποιείται πολλές από τις πιο επιτυχημένες θέσεις του φεμινιστικού κινήματος. Πράγματι, αυτή η κριτική είναι αρμόζουσα. Επιπλέον, ο Φουκώ γοητεύεται τόσο από τον «παραγωγικό» χαρακτήρα των τεχνικών εξουσίας οι οποίες έχουν επενδυθεί στο σώμα, ώστε η ανάλυσή του στην πραγματικότητα αποκλείει οποιαδήποτε κριτική των σχέσεων εξουσίας. Το γεγονός ότι θεωρεί πως το σώμα συγκροτείται από αμιγείς πρακτικές λόγου, τονίζει τον σχεδόν απολογητικό χαρακτήρα της φουκωικής ανάλυσης του σώματος, η οποία και ενδιαφέρεται περισσότερο να περιγράψει την εφαρμογή της εξουσίας παρά να εντοπίσει την πηγή της. Έτσι, η Εξουσία μέσω της οποίας παράγεται το σώμα εμφανίζεται ως αυθύπαρκτη, μεταφυσική οντότητα, πανταχού παρούσα, αποσυνδεμένη από τις οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις, και εξίσου μυστηριώδης όσον αφορά τις μορφές της, όσο και το θεϊκό Πρώτο Κινούν.

Μπορεί μια ανάλυση της μετάβασης στον καπιταλισμό και της πρωταρχικής συσσώρευσης να μας βοηθήσει να υπερβούμε αυτές τις εναλλακτικές; Πιστεύω πως ναι. Σε σχέση με τη φεμινιστική προσέγγιση, το πρώτο μας βήμα οφείλει να είναι η καταγραφή των κοινωνικών και ιστορικών συνθηκών υπό τις οποίες το σώμα έγινε κεντρικός παράγοντας καθώς και καθοριστικό πεδίο της δραστηριότητας για τη συγκρότηση της θηλυκότητας. Ακολουθώντας αυτό το νήμα σκέψης, *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα* δείχνει ότι το σώμα για τις γυναίκες στην καπιταλιστική κοινωνία έχει γίνει ό,τι το εργοστάσιο για τους άρρενες μισθωτούς εργάτες: το κύριο πεδίο της εκμετάλλευσής τους και της αντίστασης, καθώς το γυναικείο σώμα έγινε αντικείμενο οικειοποίησης από το κράτος και τους άνδρες και υποχρεώθηκε να λειτουργεί ως μέσο αναπαραγωγής και συσσώρευσης της εργασίας. Έτσι, δίκαια η φεμινιστική θεωρία και η ιστορία των γυναικών έχουν προσδώσει τόσο μεγάλη σημασία σε όλες τις εκφάνσεις του σώματος – μητρότητα, τεκνοποίηση, σεξουαλικότητα. *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα* επιβεβαιώνει επίσης τη φεμινιστική επίγνωση που αρνείται να ταυτίσει το σώμα με τη σφαίρα του ιδιωτικού και, μ’ αυτή την έννοια, κάνει λόγο για «πολιτική του σώματος». Επιπλέον, εξηγεί πώς το σώμα μπορεί να γίνει για τις γυναίκες ταυτοχρόνως πηγή ταυτότητας και φυλακή, καθώς και γιατί η θετική επανεκτίμησή του είναι τόσο σημαντική και μαζί τόσο προβληματική για τις φεμινίστριες.

Όσον αφορά τη θεωρία του Φουκώ, η ιστορία της πρωταρχικής συσσώρευσης προσφέρει πολλές ανταπαντήσεις, αποδεικνύοντας ότι για να υπερασπιστεί κανείς αυτή τη θεωρία πρέπει να παραβλέψει τις ολοφάνερες ιστορικές της παραλείψεις. Η πιο εμφανής τέτοια παράλειψη στην ανάλυσή του της πειθάρχησης του σώματος αφορά το κυνήγι των μαγισσών και τη δαιμονολογική γραμματεία. Αν τα είχε περιλάβει, θα είχε αναμφίβολα οδηγηθεί σε διαφορετικά συμπεράσματα. Ακριβώς επειδή και τα δύο καταδεικνύουν τον καταπιεστικό χαρακτήρα της εξουσίας που εξαπολύθηκε εναντίον των γυναικών, καθώς και το αβάσιμο της συνέργειας και της αντιστροφής ρόλων, που ο Φουκώ υποθέτει ότι υπάρχουν μεταξύ των θυμάτων και των διωκτών τους, στην περιγραφή του της δυναμικής των μικροεξουσιών.

Η μελέτη του κυνηγιού των μαγισσών αμφισβητεί επίσης τη θεωρία του Φουκώ όσον αφορά την ανάπτυξη της «βιο-εξουσίας», απογυμνώνοντάς την από το μυστήριο με το οποίο ο Φουκώ καλύπτει την εμφάνιση αυτού του καθεστώτος. Ο Φουκώ εγγράφει το πέρασμα –το οποίο τοποθετεί στην Ευρώπη του 18ου αιώνα– από ένα είδος εξουσίας, βασισμένο στο δικαίωμα του φόνου, σε ένα άλλο είδος που ασκείται μέσω της διαχείρισης και προώθησης των δυνάμεων της ζωής, όπως για παράδειγμα της αύξησης του πληθυσμού. Ωστόσο, δεν παρέχει καμιά πληροφορία σχετικά με τις αιτίες του. Όμως, εάν τοποθετήσουμε αυτό το πέρασμα στο πλαίσιο της εμφάνισης του καπιταλισμού, το μυστήριο εξαφανίζεται, επειδή η προώθηση των δυνάμεων της ζωής αποδεικνύεται απλώς το αποτέλεσμα μιας νέας έγνοιας για τη συσσώρευση και την αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης. Μπορούμε επίσης να διαπιστώσουμε ότι η κρατική προώθηση της ανάπτυξης του πληθυσμού συμπορεύεται με μια τεράστια καταστροφή της ζωής. Σε πολλές ιστορικές περιστάσεις, όπως για παράδειγμα στην ιστορία του δουλεμπόριου, το ένα προϋποθέτει το άλλο. Μάλιστα, σε ένα σύστημα όπου η ζωή υποτάσσεται στην παραγωγή κέρδους, η συσσώρευση της εργασιακής δύναμης μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω της μέγιστης βίας, με αποτέλεσμα, όπως το θέτει η Μαρία Μης, η ίδια η βία να γίνεται η πλέον παραγωγική δύναμη.

Συμπερασματικά, εάν ο Φουκώ στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* (1976) είχε μελετήσει το κυνήγι των μαγισσών αντί να εστιάσει στην εξομολόγηση, θα είχε μάθει ότι μια τέτοια ιστορία δεν μπορεί να γραφτεί από τη σκοπιά ενός οικουμενικού, αφηρημένου, άφυλου υποκειμένου. Επιπλέον, θα είχε αναγνωρίσει ότι τα βασανιστήρια και ο θάνατος μπορούν να τεθούν στην υπηρεσία της «ζωής», ή μάλλον στην υπηρεσία της παραγωγής εργασιακής

δύναμης, καθώς στόχος της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι ο μετασχηματισμός της ζωής σε ικανότητα για εργασία και «νεκρή εργασία».

Από αυτήν την άποψη, η πρωταρχική συσσώρευση ήταν μια διαδικασία κοινή σε κάθε φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Και δεν είναι τυχαίο ότι το αρχικό της ιστορικό παράδειγμα έχει δημιουργήσει μια παρακαταθήκη στρατηγικών, έτοιμων να τεθούν σε εφαρμογή κάθε φορά που εμφανίζεται μια σημαντική καπιταλιστική κρίση, φτηναίνοντας το κόστος της εργασίας και συγκαλύπτοντας την εκμετάλλευση των γυναικών και των αποικιοκρατούμενων.

Αυτά συνέβαιναν τον 19ο αιώνα, όταν η απάντηση στην εμφάνιση του σοσιαλισμού, στην Παρισινή Κομμούνα και στην κρίση συσσώρευσης του 1873 ήταν ο «Ανταγωνισμός για την Αφρική»* και η ταυτόχρονη εμφάνιση στην Ευρώπη της πυρηνικής οικογένειας, που βασίστηκε στην οικονομική εξάρτηση των γυναικών από τους άνδρες, ως επακόλουθο του αποκλεισμού των γυναικών από τις μισθωτές θέσεις εργασίας. Αυτό εξάλλου συμβαίνει και σήμερα, καθώς η νέα παγκόσμια επέκταση της αγοράς εργασίας επιχειρεί μιαν επιστροφή στο χρόνο πριν τους αντιαποικιακούς αγώνες και τους αγώνες άλλων εξεγερμένων υποκειμένων – σπουδαστικούς, φεμινιστικούς, αγώνες των βιομηχανικών εργατών, οι οποίοι κατά τις δεκαετίες του 1960 και του 1970 κλόνισαν τον έμφυλο και διεθνή καταμερισμό της εργασίας.

Δεν θα έπρεπε λοιπόν να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι η μεγάλης κλίμακας βία και η υποδούλωση είναι στην επικαιρότητα, όπως ήταν και την εποχή της «μετάβασης», με τη διαφορά ότι σήμερα οι κονκισταδόρες είναι οι αξιωματούχοι της Παγκόσμιας Τράπεζας και του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου, που εξακολουθούν να κηρύττουν τις πολιτικές ξεπουλήματος στα ίδια πλήθη τα οποία οι κυρίαρχες παγκόσμιες δυνάμεις ληστεύουν και εξαθλιώνουν εδώ και αιώνες.

Για άλλη μια φορά, η βία που έχει εξαπολυθεί στρέφεται εναντίον των γυναικών, αφού, στην εποχή των υπολογιστών, η κατάκτηση του γυναικείου σώματος συνεχίζει να αποτελεί προϋπόθεση της συσσώρευσης εργασίας και πλούτου, όπως αποδεικνύεται και από τις θεσμικές επενδύσεις στην ανάπτυξη νέων αναπαραγωγικών τεχνολογιών, οι οποίες, περισσότερο από ποτέ, υποβιβάζουν τις γυναίκες σε μήτρες.

---

* «Ανταγωνισμός για την Αφρική» ονομάστηκε ο πολλαπλασιασμός των διεκδικήσεων των αντιμαχόμενων ευρωπαϊκών δυνάμεων για αφρικανικά εδάφη, κατά την περίοδο του Νέου Ιμπεριαλισμού, μεταξύ της δεκαετίας του 1880 και της έναρξης του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου το 1914. (*Σ.τ.μ.*)

Επίσης, η «θηλυκοποίηση της φτώχειας» που έχει συνοδεύσει την εξάπλωση της παγκοσμιοποίησης αποκτά νέα σημασία όταν θυμηθούμε ότι αυτή ακριβώς ήταν η πρώτη συνέπεια της ανάπτυξης του καπιταλισμού στη ζωή των γυναικών.

Το πολιτικό δίδαγμα του παρόντος τόμου έγκειται στο ότι ο καπιταλισμός, ως κοινωνικοοικονομικό σύστημα, ενισχύει αναγκαστικά τον ρατσισμό και τον σεξισμό. Διότι ο καπιταλισμός χρειάζεται να δικαιολογεί και να μυστικοποιεί τις αντιφάσεις εκείνες που είναι εγγενείς στις κοινωνικές σχέσεις που δομεί –την υπόσχεση της ελευθερίας από τη μια και την πραγματικότητα του γενικευμένου καταναγκασμού από την άλλη, την υπόσχεση της ευημερίας απέναντι στην πραγματικότητα της γενικευμένης στέρησης– και πρέπει να το κάνει συκοφαντώντας τη "φύση" αυτών που εκμεταλλεύεται: τις γυναίκες, τους αποικιοκρατούμενους, τους απογόνους των σκλάβων της Αφρικής, τους μετανάστες που εκτοπίζονται εξαιτίας της παγκοσμιοποίησης.

Στον πυρήνα του καπιταλισμού δεν υπάρχει μόνο η αλληλεξάρτηση μισθωτής εργασίας και σκλαβιάς, αλλά και η διαλεκτική της συσσώρευσης και καταστροφής της εργασιακής δύναμης, για την οποία οι γυναίκες έχουν πληρώσει το μεγαλύτερο τίμημα με τα σώματα, τη δουλειά και τη ζωή τους.

Γι' αυτό και δεν είναι δυνατόν να συνδεθεί ο καπιταλισμός με οποιαδήποτε μορφή απελευθέρωσης, ούτε και να αποδοθεί η μακροζωία του συστήματος στην ικανότητά του να ικανοποιεί τις ανθρώπινες ανάγκες. Ο καπιταλισμός έχει καταφέρει να αναπαράγεται μόνον εξαιτίας του πλέγματος ανισοτήτων που έχει αναπτύξει εντός του σώματος του παγκόσμιου προλεταριάτου, και εξαιτίας της ικανότητάς του να παγκοσμιοποιεί την εκμετάλλευση. Αυτή η διαδικασία εξακολουθεί να ξετυλίγεται μπροστά στα μάτια μας, εδώ και 500 χρόνια.

Με μόνη διαφορά ότι σήμερα η αντίσταση έχει επίσης αποκτήσει παγκόσμιες διαστάσεις.

Σημειώσεις

1. Η μελέτη της μετάβασης στον καπιταλισμό έχει μακρά ιστορία, η οποία διόλου συμπτωματικά συμπίπτει με τα κυριότερα πολιτικά κινήματα του 20ού αιώνα. Μαρξιστές ιστορικοί, όπως ο Μόρις Ντομπ [Maurice Dobb], ο Ρόντνεϊ Χίλτον [Rodney Hilton] και ο Κρίστοφερ Χιλ [Cristopher Hill] επανεξέτασαν τη «μετάβαση», στις δεκαετίες του 1940 και του 1950, οπότε και ξεκίνησαν οι διαμάχες με αφορμή τη σταθεροποίηση της Σοβιετικής Ένωσης, την εμφάνιση νέων σοσιαλιστικών κρατών σε Ευρώπη και Ασία και ό,τι τότε φαινόταν ως επικείμενη κρίση του καπιταλισμού. Η «μετάβαση» επανεξετάστηκε τη δεκαετία του 1960 από θεωρητικούς του τριτοκοσμισμού όπως ο Σαμίρ Αμίν [Samir Amin] και ο Αντρέ Γκούντερ Φρανκ [André Gunder Frank], στο πλαίσιο των σύγχρονων τότε αντιπαραθέσεων σχετικά με τη νεο-αποικιοκρατία, την «υπανάπτυξη» και την «άνιση ανταλλαγή» μεταξύ «πρώτου» και «τρίτου κόσμου».
2. Στην ανάλυσή μου, αυτές οι δύο πραγματικότητες συνδέονται στενά, καθώς στον καπιταλισμό η αναπαραγωγή των εργατών και η αναπαραγωγή της ικανότητάς τους για εργασία σε καθημερινή βάση αποτελεί «γυναικεία δουλειά», η οποία έχει μυστικοποιηθεί, ως προσωπική υπηρεσία ή ακόμη και ως φυσικός πόρος, επειδή παρέχεται αμισθί.
3. Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι η θετική επανεκτίμηση του σώματος εμφανίζεται σχεδόν στο σύνολο της γραμματείας του «δεύτερου κύματος» του φεμινισμού του 20ού αιώνα, όπως επίσης ότι χαρακτηρίζει τη λογοτεχνία που παρήχθη από την πάλη εναντίον της αποικιοκρατίας καθώς και από τους απογόνους των σκλάβων της Αφρικής. Σε αυτό το πεδίο, παρά τις μεγάλες γεωγραφικές και πολιτισμικές διαφορές, το *A Room of One's Own* (Ένα δικό σου δωμάτιο, 1929) της Βιρτζίνια Γουλφ [Virginia Woolf] αποτελεί πρόδρομο του *Return to the Native Land* (Επιστροφή στη γενέθλια χώρα, 1938) του Αιμέ Σεζαίρ [Aimé Césaire], όταν επιπλήττει ειρωνικά το γυναικείο κοινό της, και, μαζί μ' αυτό, τον ευρύτερο κόσμο των γυναικών, για το ότι δεν έχει καταφέρει να παράγει τίποτα εκτός από παιδιά.

   > «Νέες γυναίκες, θα έλεγα… [π]οτέ δεν κάνατε καμιά ανακάλυψη που να 'χει κάποιου είδους σημασία. Ποτέ δεν κλονίσατε καμιά αυτοκρατορία κι ούτε οδηγήσατε ποτέ κανένα στρατό στη μάχη. Τα έργα του Σαίξπηρ δεν είναι γραμμένα από σας… Τι δικαιολογία έχετε για όλα αυτά; Εσείς μπορείτε να λέτε, δείχνοντας τους δρόμους και τις πλατείες και τα δάση του πλανήτη μας που βρίθουν από μαύρους, λευκούς και σοκολατένιους κατοίκους… είχαμε άλλες δουλειές στα χέρια μας. Χωρίς εμάς κανείς δεν θα 'χε διασχίσει αυτές τις θάλασσες κι εκείνα τα εύφορα εδάφη θα είχαν μείνει έρημοι. Γεννήσαμε και μεγαλώσαμε, πλύναμε και διδάξαμε, ίσως μέχρι την ηλικία των έξι ή εφτά χρόνων, τα χίλια εξακόσια είκοσι τρία εκατομμύρια των ανθρώπινων πλασμάτων που, σύμφωνα με τις στατιστικές, υπάρχουν στη ζωή σήμερα, κι αυτό, αν λάβουμε υπόψη ότι μερικές είχαν βοήθεια, αυτό μας παίρνει χρόνο»

(Woolf, 1929: 112 [ελλ. έκδοση: *Ένα δικό σου δωμάτιο*, μτφρ. Μίνα Δαλαμάγκα, Αθήνα: Οδυσσέας (δ΄ έκδοση), 2005, σ. 170]).

Αυτή η ικανότητα ανατροπής της υποδεέστερης εικόνας της θηλυκότητας που έχει κατασκευαστεί μέσω της ταύτισης των γυναικών με τη φύση, την ύλη, τη σωματικότητα, αποτελεί τη δύναμη του φεμινιστικού «λόγου για το σώμα», που επιχειρεί να αποκαλύψει όσα ο ανδρικός έλεγχος επί της σωματικής μας πραγματικότητας έχει καταπνίξει. Ωστόσο, μια αντίληψη της γυναικείας απελευθέρωσης ως «επιστροφής στο σώμα» είναι χιμαιρική. Εάν, όπως υποστηρίζω σε αυτό το έργο, το γυναικείο σώμα αποτελεί σημαίνον ενός πεδίου αναπαραγωγικών δραστηριοτήτων οι οποίες έχουν γίνει αντικείμενο οικειοποίησης από τους άνδρες και το κράτος, και έχει επίσης μεταβληθεί σε όργανο παραγωγής εργασιακής δύναμης (με ό,τι αυτό συνεπάγεται όσον αφορά τους έμφυλους κανόνες και τις ρυθμίσεις, τα αισθητικά πρότυπα και την επιβολή ποινών), τότε το σώμα είναι το πεδίο μιας θεμελιώδους αλλοτρίωσης, η οποία μπορεί να ξεπεραστεί μονάχα με το τέλος της εργασιακής πειθάρχησης, η οποία και το ορίζει.

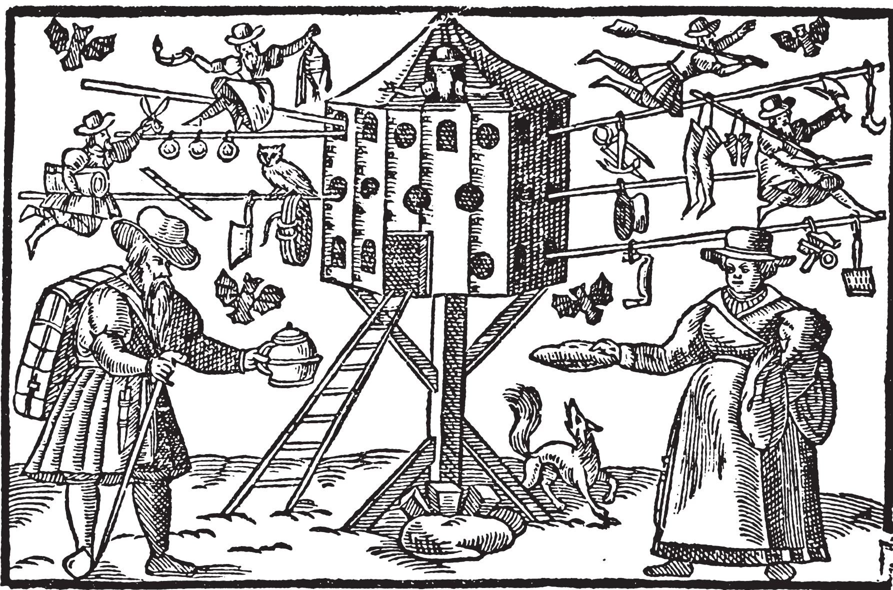
Αυτή η θέση ισχύει εξίσου για τους άνδρες. Ο Μαρξ το διαισθάνεται ήδη όταν περιγράφει τον εργάτη που νιώθει βολικά μόνο με τις σωματικές του λειτουργίες. Ωστόσο, ο Μαρξ δεν έκανε ποτέ λόγο για το μέγεθος της επίθεσης που δέχτηκε το ανδρικό σώμα με την εμφάνιση του καπιταλισμού. Κατά ειρωνικό τρόπο, ο Μαρξ, όπως και ο Φουκώ, τόνισε την παραγωγικότητα της εξουσίας στην οποία υπόκεινται οι εργάτες – μια παραγωγικότητα που ο ίδιος θεωρεί ως συνθήκη για τη μελλοντική κυριαρχία των εργατών στην κοινωνία. Ο Μαρξ δεν είδε ότι η ανάπτυξη των βιομηχανικών δυνάμεων των εργατών γινόταν με τίμημα την υπανάπτυξη των δυνάμεών τους ως κοινωνικά υποκείμενα, μολονότι αναγνώρισε ότι οι εργάτες στην καπιταλιστική κοινωνία αποξενώνονται τόσο από την εργασία τους, από τις σχέσεις τους με τους άλλους και από τα προϊόντα της εργασίας τους, ώστε κυριαρχούνται από αυτά, σαν να επρόκειτο για μια αλλότρια δύναμη.

4. Braidotti (1991: 219). Για μια συζήτηση της φεμινιστικής σκέψης σχετικά με το σώμα, βλ. Ariel Salleh, *EcoFeminism as Politics* (1997), ειδικά τα κεφάλαια 3 έως 5, και Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance* (1991), ειδικά το κεφάλαιο “Repossessing the Body: A Timely Project” (σσ. 219-224).

5. Αναφέρομαι στο εγχείρημα *écriture féminine* [γυναικεία γραφή], θεωρία της λογοτεχνίας και κίνημα που αναπτύχθηκε στη Γαλλία τη δεκαετία του 1970 από φεμινίστριες μελετήτριες της λακανικής ψυχανάλυσης, οι οποίες επεδίωκαν να δημιουργήσουν μια γλώσσα που θα εξέφραζε την ιδιαιτερότητα του γυναικείου σώματος και της γυναικείας υποκειμενικότητας (Braidotti, *ό.π.*).



Το κυνήγι μαγισσών αντέστρεψε την εικόνα της ηλικιωμένης γυναίκας: Ενώ παραδοσιακά θεωρούνταν σοφή, μετατράπηκε σε σύμβολο στειρότητας και εχθρότητας προς τη ζωή. Χαρακτικό του Hans Burgkmair, αρχές 16ου αιώνα.



Χαρακτικό των αρχών του 17ου αιώνα από τη Γερμανία,
που εμπαίζει την πίστη των Αναβαπτιστών στην κοινοκτημοσύνη των αγαθών.

Όλος ο κόσμος χρειάζεται ένα ταρακούνημα
Κοινωνικά κινήματα και πολιτική κρίση στη μεσαιωνική Ευρώπη



Όλος ο κόσμος πρέπει να υποστεί ένα μεγάλο ταρακούνημα. Θα είναι τέτοιος ο αγώνας που θα πετάξουμε τους ασεβείς από τη θέση τους και οι υποταγμένοι θα ξεσηκωθούν.

Thomas Müntzer, *Απροκάλυπτη αποκήρυξη της ψευδούς πίστης σε έναν κόσμο δίχως Θεό, σύμφωνα με την μαρτυρία του κατά Λουκάν ευαγγελίου, παρουσιαζόμενη στην άθλια και ελεεινή χριστιανοσύνη εις ανάμνησιν του λάθους της*, 1524

Δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς ότι μετά από αιώνες αγώνων η εκμετάλλευση εξακολουθεί να υπάρχει. Μόνο η μορφή της έχει αλλάξει. Το πλεόνασμα εργασίας που αποσπούν συνολικά οι αφέντες του σημερινού κόσμου δεν είναι μικρότερο, ως ποσοστό της συνολικής εργασίας, από το πλεόνασμα που αποσπούσαν πολύ παλαιότερα. Κατά τη γνώμη μου, όμως, οι αλλαγές στις συνθήκες εκμετάλλευσης δεν είναι αμελητέες… Το σημαντικό είναι η ιστορία, η πάλη για την απελευθέρωση…

Pierre Dockes, *Δουλεία και απελευθέρωση κατά τον Μεσαίωνα*, 1982

Εισαγωγή

Μια ιστορία των γυναικών και της αναπαραγωγής κατά τη «μετάβαση στον καπιταλισμό» οφείλει να ξεκινήσει από τους αγώνες που διεξήγαγε το ευρωπαϊκό προλεταριάτο του Μεσαίωνα –οι μικροκαλλιεργητές, οι τεχνίτες, οι μεροκαματιάρηδες– ενάντια σε κάθε μορφή φεουδαρχικής εξουσίας. Πρέπει να λάβουμε υπόψη αυτούς τους αγώνες, με το βαρύ φορτίο τους από διεκδικήσεις, κοινωνικές και πολιτικές προσδοκίες και ανταγωνιστικές πρα-

κτικές, προκειμένου να κατανοήσουμε τον ρόλο που έπαιξαν οι γυναίκες στην κρίση της φεουδαρχίας, καθώς και το γιατί η καταστροφή της δύναμής τους ήταν αναγκαία για την ανάπτυξη του καπιταλισμού – μια καταστροφή που συντελέστηκε με τη δίωξη των μαγισσών επί τρεις αιώνες. Με την επισκόπηση αυτών των αγώνων, μπορούμε επίσης να διαπιστώσουμε ότι ο καπιταλισμός δεν ήταν το αποτέλεσμα μιας εξελικτικής διαδικασίας, η οποία έφερνε στο προσκήνιο οικονομικές δυνάμεις που είχαν ωριμάσει στη μήτρα της παλιάς τάξης πραγμάτων. Ο καπιταλισμός ήταν η απάντηση των φεουδαρχών, των πατρικίων εμπόρων, των επισκόπων και των παπών σε μια κοινωνική σύγκρουση που διαρκούσε αιώνες και η οποία στο τέλος κλόνισε την εξουσία τους και πράγματι «ταρακούνησε ολόκληρο τον κόσμο». Ο καπιταλισμός ήταν η αντεπανάσταση που κατέστρεψε τις δυνατότητες που είχε γεννήσει ο αγώνας ενάντια στη φεουδαρχία, δυνατότητες που, εάν είχαν πραγματοποιηθεί, θα μας είχαν γλιτώσει από τις καταστροφές –τόσο της ζωής μας, όσο και του φυσικού περιβάλλοντος– που έχουν συνοδεύσει την επικράτηση των καπιταλιστικών σχέσεων παγκοσμίως. Αυτό μάλιστα πρέπει να τονιστεί, επειδή εξακολουθεί να υπάρχει η πεποίθηση ότι ο καπιταλισμός αποτέλεσε «εξέλιξη» της φεουδαρχίας και αντιπροσωπεύει μιαν ανώτερη μορφή κοινωνικής ζωής.

Εάν ασχοληθούμε αποκλειστικά με το κλασικό πεδίο της ταξικής πάλης –την υποχρεωτική εργασία, τους μισθούς, τα ενοίκια και τη δεκάτη– και αγνοήσουμε τις αλλαγές στην κοινωνική ζωή και τις σχέσεις των φύλων που έφεραν αυτές οι συγκρούσεις, δεν θα μπορέσουμε να εντοπίσουμε το σημείο τομής μεταξύ της καπιταλιστικής ανάπτυξης και της ιστορίας των γυναικών. Οι αλλαγές αυτές δεν ήταν καθόλου αμελητέες. Σε αυτήν ακριβώς την πάλη εναντίον της φεουδαρχίας βρίσκονται τα πρώτα ίχνη στην ευρωπαϊκή ιστορία ενός γυναικείου κινήματος βάσης που εναντιωνόταν στην καθεστηκυία τάξη και συνέβαλλε στη δημιουργία εναλλακτικών μοντέλων κοινοτικής ζωής. Η πάλη ενάντια στη φεουδαρχική εξουσία παρήγαγε επίσης τις πρώτες οργανωμένες απόπειρες ανατροπής των κανονικοτήτων που επικρατούσαν σχετικά με τα φύλα και δοκίμασε να εγκαθιδρύσει σχέσεις ισότητας μεταξύ γυναικών και ανδρών. Σε συνδυασμό με την άρνηση της δουλοπαροικίας και των εμπορικών σχέσεων, αυτές οι συνειδητές μορφές κοινωνικής παραβατικότητας δημιούργησαν μια ισχυρή εναλλακτική δυνατότητα όχι μόνο απέναντι στη φεουδαρχία, αλλά και στην καπιταλιστική τάξη που την είχε αντικαταστήσει, καταδεικνύοντας ότι ένας άλλος κόσμος ήταν εφικτός και αναγκάζοντάς μας να αναρωτηθούμε γιατί δεν υλοποιήθηκε. Το παρόν κε-

φάλαιο αναζητά απαντήσεις σε αυτό το ερώτημα, ενώ παράλληλα εξετάζει τον τρόπο με τον οποίο οι σχέσεις μεταξύ γυναικών και ανδρών καθώς και η αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης επαναπροσδιορίστηκαν σε αντίθεση με τη φεουδαρχική κυριαρχία.

Οφείλουμε επίσης να θυμόμαστε τους κοινωνικούς αγώνες του Μεσαίωνα επειδή έγραψαν ένα νέο κεφάλαιο στην ιστορία της απελευθέρωσης. Στις καλύτερες στιγμές τους, απαίτησαν ένα κοινωνικό καθεστώς ισότητας βασισμένο στην αναδιανομή του πλούτου και την άρνηση των ιεραρχιών και της αυταρχικής εξουσίας. Αυτά έμελλε να παραμείνουν ουτοπίες. Αντί για τη βασιλεία των ουρανών, της οποίας τον ερχομό προφήτευαν τα κηρύγματα των αιρετικών και χιλιαστικών κινημάτων, το τέλος της φεουδαρχίας έφερε την αρρώστια, τον πόλεμο, την πείνα και το θάνατο, δηλαδή τους τέσσερις ιππότες της Αποκαλύψεως, όπως αναπαρίστανται στη διάσημη ξυλογραφία του Άλμπρεχτ Ντίρερ [Albrecht Dürer], αληθινούς προάγγελους της νέας καπιταλιστικής εποχής. Ωστόσο, δεν πρέπει να υποτιμήσουμε τις προσπάθειες του μεσαιωνικού προλεταριάτου να «φέρει τα πάνω κάτω». Παρά τις ήττες, οι αγώνες αυτοί έθεσαν το φεουδαρχικό σύστημα σε κρίση και υπήρξαν για την εποχή τους «αυθεντικά επαναστατικοί», καθώς δεν θα μπορούσαν να τελεσφορήσουν δίχως «έναν ριζικό ανασχηματισμό της κοινωνικής τάξης πραγμάτων» (Hilton 1973: 223-224). Η εξέταση της «μετάβασης» από τη σκοπιά της μεσαιωνικής αντιφεουδαρχικής πάλης μάς επιτρέπει επίσης να αντιληφθούμε τις κοινωνικές δυνάμεις που συνέβαλαν στις αγγλικές Περιφράξεις και την Κατάκτηση της αμερικανικής ηπείρου, και κυρίως να ανακαλύψουμε κάποιους από τους λόγους για τους οποίους τον 16ο και 17ο αιώνα η εξολόθρευση των μαγισσών και η επέκταση του κρατικού ελέγχου σε κάθε όψη της αναπαραγωγής αποτέλεσαν τους θεμέλιους λίθους της πρωταρχικής συσσώρευσης.

Η δουλοπαροικία ως ταξική σχέση

Ενώ οι αντιφεουδαρχικοί αγώνες του Μεσαίωνα διαφωτίζουν την ανάπτυξη των καπιταλιστικών σχέσεων, η πολιτική τους σημασία δεν μπορεί να αποκαλυφθεί παρά μόνο εάν τους εντάξουμε στα ευρύτερα συμφραζόμενα της ιστορίας της δουλοπαροικίας, που ήταν η επικρατούσα ταξική σχέση στη φεουδαρχική κοινωνία και αποτέλεσε, μέχρι τον 14ο αιώνα, τον βασικό στόχο της πάλης ενάντια στη φεουδαρχία.

Η δουλοπαροικία αναπτύχθηκε στην Ευρώπη μεταξύ του 5ου και 7ου αιώνα μ.Χ., ως απάντηση στην κατάργηση της δουλείας, επί της οποίας είχε

οικοδομηθεί η οικονομία της αυτοκρατορικής Ρώμης. Ήταν το αποτέλεσμα δύο αλληλένδετων φαινομένων. Μέχρι τον 4ο αιώνα, στις ρωμαϊκές επικράτειες και τα νέα γερμανικά κράτη οι γαιοκτήμονες ήταν υποχρεωμένοι να αναγνωρίζουν στους σκλάβους το δικαίωμα να κατέχουν ένα μικρό κομμάτι γης και τη δική τους οικογένεια, ώστε να περιορίζουν τις εξεγέρσεις και να εμποδίζουν τη φυγή τους προς τις «άγριες» περιοχές, όπου δημιουργούσαν κοινότητες φυγάδων στα γεωγραφικά όρια της αυτοκρατορίας.[1] Συγχρόνως, οι γαιοκτήμονες άρχισαν να υποτάσσουν τους ελεύθερους χωρικούς, οι οποίοι, κατεστραμμένοι από την επέκταση της εργασίας των δούλων και στη συνέχεια από τις γερμανικές εισβολές, στράφηκαν στους άρχοντες ζητώντας προστασία, ακόμα και με τίμημα την ανεξαρτησία τους. Έτσι, ενώ η δουλεία ποτέ δεν καταργήθηκε πλήρως, αναπτύχθηκε μια νέα ταξική σχέση που εξομοίωνε την κατάσταση των πρώην σκλάβων με αυτή των ελεύθερων εργατών γης (Dockes 1982: 151) και καθιστούσε τον αγροτικό πληθυσμό υποτελή, έτσι ώστε για τρεις αιώνες (από τον 9ο ως τον 11ο), ο όρος «χωρικός» (*rusticus, villanus*) αποτελούσε συνώνυμο του «δούλου» (*servus*) (Pirenne 1956: 63).

Η δουλοπαροικία ως εργασιακή σχέση αλλά και ως νομική κατάσταση ήταν βαρύ φορτίο. Οι δουλοπάροικοι ήταν δέσμιοι των γαιοκτημόνων. Τόσο οι ίδιοι όσο και τα υπάρχοντά τους αποτελούσαν περιουσία του αφέντη και η ζωή τους ρυθμιζόταν σε όλους τους τομείς από την εξουσία του. Ωστόσο, η δουλοπαροικία επανακαθόρισε τις ταξικές σχέσεις προς όφελος των εργατών. Η δουλοπαροικία σήμαινε το τέλος της ομαδικής καταναγκαστικής εργασίας, της ζωής στην *ergastula*,[2] και τη μείωση των φοβερών τιμωριών (τα σιδερένια κολάρα, τις καύσεις, τις σταυρώσεις) στις οποίες βασιζόταν η δουλεία. Στα κτήματα των φεουδαρχών, οι δουλοπάροικοι υπόκεινταν στο νόμο του άρχοντα, αλλά οι παραβάσεις τους κρίνονταν με βάση το «εθιμικό δίκαιο» και, κάποιες φορές, σε δίκες όπου συμμετείχαν ένορκοι που προέρχονταν από την ίδια τάξη με τον κατηγορούμενο.

Όσον αφορά τις αλλαγές που εισήγαγε η δουλοπαροικία στη σχέση αφέντη - υποτελή, η πιο σημαντική ήταν ότι έδωσε στους δουλοπάροικους άμεση πρόσβαση στα μέσα της αναπαραγωγής τους. Σε αντάλλαγμα για τη δουλειά που έπρεπε να κάνουν στα κτήματα του αφέντη (τα *demesne*), στους δουλοπάροικους δόθηκε ένα μικρό κομμάτι γης (το *mansus* ή *hide*), το οποίο μπορούσαν να χρησιμοποιούν για τη συντήρησή τους και να το κληροδοτούν στα παιδιά τους «σαν να 'ταν αληθινή κληρονομιά, απλώς πληρώνοντας το φόρο κληρονομιάς» (Boissonnade 1927: 134). Όπως επι-

σημαίνει ο Πιέρ Ντοκ [Pierre Dockes] στο *Medieval Slavery and Liberation* (Δουλεία και απελευθέρωση κατά τον Μεσαίωνα, 1982), αυτή η διευθέτηση αύξανε την αυτονομία των δουλοπάροικων και βελτίωνε τις βιοτικές τους συνθήκες, καθώς μπορούσαν πια να αφιερώνουν περισσότερο χρόνο στην αναπαραγωγή τους και να διαπραγματεύονται τις υποχρεώσεις τους, αντί να αντιμετωπίζονται σαν να ήταν κτήμα του αφέντη που υπόκειτο σε μιαν απόλυτη εξουσία. Κυρίως, η κατοχή και η νομικά κατοχυρωμένη χρήση ενός μεριδίου γης σήμαινε ότι οι δουλοπάροικοι μπορούσαν πλέον να αυτοσυντηρούνται και, ακόμα κι όταν έρχονταν σε ρήξη με τους άρχοντες, να μην λυγίζουν εύκολα κάτω από το φόβο της λιμοκτονίας. Μολονότι ο άρχοντας μπορούσε να διώξει τους απείθαρχους δουλοπάροικους από τη γη του, αυτό συνέβαινε σπανίως, εξαιτίας της δυσκολίας να βρει νέους εργάτες σε μία αρκετά κλειστή οικονομία, αλλά και του συλλογικού χαρακτήρα της πάλης των χωρικών. Γι' αυτό και –όπως σημειώνει ο Μαρξ– στα φέουδα η εκμετάλλευση πάντα εξαρτιόταν από την άμεση χρήση βίας.[3]

Η εμπειρία της ανεξαρτησίας που απέκτησαν οι χωρικοί μέσω της πρόσβασης στη γη άνοιγε επίσης πολιτικές και ιδεολογικές προοπτικές. Με τον καιρό, οι δουλοπάροικοι άρχισαν να θεωρούν τη γη που χρησιμοποιούσαν δική τους και να μην ανέχονται τους περιορισμούς που επέβαλλε η αριστοκρατία στην ελευθερία τους. Οι δουλοπάροικοι σίγουρα θα ενστερνίζονταν την πολεμική κραυγή «η γη στους καλλιεργητές» που αντήχησε καθ' όλο τον 20ό αιώνα, από τη μεξικανική ως τη ρωσική επανάσταση και μέχρι τους σύγχρονους αγώνες ενάντια στην ιδιωτικοποίηση της γης. Πάντως, η δύναμη των «αγροίκων» πήγαζε από το γεγονός ότι είχαν όντως πρόσβαση στη γη.

Παράλληλα με τη χρήση της γης, ήρθε και η χρήση των «κοινών γαιών» –λιβάδια, δάση, λίμνες, ακαλλιέργητα βοσκοτόπια– που παρείχε σημαντικούς πόρους στην οικονομία των χωρικών (ξυλεία για καύσιμα και για κατασκευές, λίμνες με ψάρια, βοσκοτόπια για τα ζώα) και προήγε την κοινοτική συνοχή και συνεργασία (Birrell 1987: 23). Στη βόρεια Ιταλία ο έλεγχος αυτών των πόρων αποτέλεσε τη βάση για την ανάπτυξη κοινοτικών αυτοδιοικήσεων (Hilton 1973: 76). Οι «κοινές γαίες», μάλιστα, ήταν τόσο σημαντικές για την πολιτική οικονομία και τους αγώνες του μεσαιωνικού αγροτικού πληθυσμού, ώστε ακόμα εμπνέουν τη φαντασία μας με την εικόνα ενός κόσμου όπου τα αγαθά είναι κοινά και η ουσία των κοινωνικών σχέσεων δεν βρίσκεται στην επιθυμία για αυτοπροβολή αλλά στην αλληλεγγύη.[4]

Η μεσαιωνική κοινότητα των υποτελών δεν έθεσε τέτοιους στόχους και

δεν πρέπει να εξιδανικεύεται ως υπόδειγμα κοινοτισμού. Στην πραγματικότητα, μας υπενθυμίζει ότι ούτε ο «κοινοτισμός» ούτε ο «τοπικισμός» εγγυώνται την ισοτιμία των σχέσεων, παρά μόνο εάν η κοινότητα ελέγχει τα μέσα για τη συντήρησή της και όλα τα μέλη της έχουν ίση δυνατότητα πρόσβασης σε αυτά. Κάτι τέτοιο δεν συνέβαινε με τους δουλοπάροικους στα φέουδα. Παρά την επικράτηση συλλογικών μορφών εργασίας, των συλλογικών «συμφωνητικών» με τους γαιοκτήμονες, και παρά τον τοπικό χαρακτήρα της αγροτικής οικονομίας, το μεσαιωνικό χωριό δεν ήταν κοινότητα ισότητας. Όπως αποδεικνύει μεγάλος αριθμός τεκμηρίων από όλες τις χώρες της δυτικής Ευρώπης, υπήρχαν πολλές κοινωνικές διαφορές εντός του αγροτικού πληθυσμού: μεταξύ ελεύθερων χωρικών και υπόδουλων, μεταξύ πλούσιων και φτωχών, μεταξύ εκείνων που είχαν εξασφαλισμένη κατοχή γης και όσων δεν είχαν γη παρά δούλευαν με μισθό στα κτήματα των αρχόντων, μεταξύ γυναικών και ανδρών.[5]

Η γη δινόταν συνήθως στους άνδρες και κληροδοτούνταν από πατέρα σε γιο, μολονότι υπήρξαν και περιπτώσεις γυναικών που κληρονόμησαν γη και τη διαχειρίστηκαν οι ίδιες.[6] Οι γυναίκες επίσης αποκλείονταν από θέσεις που αναλάμβαναν οι ευνοούμενοι άνδρες χωρικοί, και γενικά θεωρούνταν «δεύτερης κατηγορίας» (Bennett 1988: 18-29· Shahar 1983). Αυτός είναι ίσως ο λόγος που τα ονόματά τους σπάνια εμφανίζονται στους χωροδεσποτικούς καταλόγους, εκτός βέβαια από εκείνους των δικαστηρίων, όπου καταγραφόταν η παραβατική δραστηριότητα των δουλοπάροικων. Παρ' όλα αυτά, οι δουλοπάροικες εξαρτώνταν λιγότερο από τους άνδρες τους, διαφοροποιούνταν λιγότερο από αυτούς σωματικά, κοινωνικά και ψυχολογικά, και ήταν λιγότερο υποταγμένες στις ανάγκες των ανδρών, απ' όσο επρόκειτο να είναι αργότερα οι «ελεύθερες» γυναίκες στην καπιταλιστική κοινωνία.

Η εξάρτηση των γυναικών από τους άνδρες στην κοινότητα των δουλοπάροικων περιοριζόταν από το γεγονός ότι πάνω και από την εξουσία των συζύγων και των πατεράδων τους δέσποζε η εξουσία των αρχόντων που αξίωναν την κατοχή των ίδιων των δουλοπάροικων και των περιουσιών τους και προσπαθούσαν να ελέγχουν κάθε τομέα της ζωής τους, από τη δουλειά ως το γάμο και τη σεξουαλική συμπεριφορά.

Ο άρχοντας ήταν αυτός που ρύθμιζε την εργασία και τις κοινωνικές σχέσεις των γυναικών, αποφασίζοντας, για παράδειγμα, εάν μία χήρα μπορούσε να ξαναπαντρευτεί και ποιον, κάποιες φορές μάλιστα αξιώνοντας το *ius primae noctis*, δηλαδή το δικαίωμα να κοιμηθεί με τη γυναίκα του δουλοπάροικου την πρώτη νύχτα του γάμου της. Η εξουσία των δουλοπάροικων

επάνω στα θηλυκά μέλη της οικογένειάς τους περιοριζόταν εξάλλου και από το γεγονός ότι η γη γενικά δινόταν ανά οικογένεια, οπότε οι γυναίκες όχι μόνο δούλευαν εκεί, αλλά μπορούσαν και να πουλούν τα προϊόντα της εργασίας τους και δεν χρειαζόταν να βασίζονται στην ανδρική υποστήριξη. Ο συνεταιρισμός άνδρα και γυναίκας στην κατοχή της γης ήταν τόσο ξεκάθαρος στην Αγγλία, ώστε «όταν ένα ζευγάρι χωρικών παντρευόταν, ήταν συνηθισμένο ο άνδρας να επιστρέφει τη γη στον άρχοντα ώστε να μεταβιβάζεται μετά στα ονόματα και του ίδιου και της συζύγου του» (Hanawalt 1986b: 155).[7] Επιπλέον, εφόσον η εργασία των δουλοπάροικων στο αγρόκτημα οργανωνόταν για την εξασφάλιση των προς το ζην, ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας ήταν λιγότερο έντονος και μεροληπτικός απ' ό,τι σε ένα καπιταλιστικό αγρόκτημα. Στο φεουδαρχικό χωριό δεν υπήρχε κοινωνικός διαχωρισμός μεταξύ της παραγωγής αγαθών και της αναπαραγωγής του εργατικού δυναμικού: το σύνολο της εργασίας συνεισέφερε στη συντήρηση της οικογένειας. Οι γυναίκες δούλευαν στα χωράφια, ενώ παράλληλα μεγάλωναν τα παιδιά, μαγείρευαν, έπλεναν, έκλωθαν και φρόντιζαν το περιβόλι με τα λαχανικά. Οι οικιακές τους δραστηριότητες δεν υποτιμούνταν και δεν συνεπάγονταν διαφορετικές κοινωνικές σχέσεις από αυτές των ανδρών, όπως επρόκειτο να συμβεί αργότερα, στην οικονομία του χρήματος, όταν η οικιακή εργασία έπαψε να θεωρείται αληθινή εργασία.

Εάν επίσης λάβουμε υπόψη ότι στη μεσαιωνική κοινωνία οι συλλογικές σχέσεις ήταν ισχυρότερες από τις οικογενειακές, καθώς και ότι τα καθήκοντα των δουλοπάροικων γυναικών (το πλύσιμο, η υφαντική, ο θερισμός και η φροντίδα των ζώων στις κοινές γαίες) γίνονταν συνεργατικά μαζί με τις άλλες γυναίκες, τότε συνειδητοποιούμε ότι ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας όχι μόνο δεν απομόνωνε τις γυναίκες, αλλά αποτελούσε πηγή δύναμης και προστασίας. Αποτελούσε τη βάση μιας ισχυρής γυναικείας κοινωνικότητας και αλληλεγγύης που τις επέτρεπε να αντιμετωπίζουν τους άνδρες, παρά το γεγονός ότι η Εκκλησία κήρυττε την υποταγή των γυναικών στους άνδρες και το Κανονικό Δίκαιο καθαγίαζε το δικαίωμα του άνδρα να δέρνει τη γυναίκα του.

Δεν πρέπει ωστόσο να θεωρούμε τη θέση της γυναίκας κατά τη φεουδαρχία στατική πραγματικότητα.[8] Η δύναμη των γυναικών και οι σχέσεις τους με τους άνδρες καθορίζονταν από τους εκάστοτε αγώνες των κοινοτήτων ενάντια στους γαιοκτήμονες, καθώς και από τις αλλαγές που επέφεραν αυτοί οι αγώνες στις σχέσεις αφέντη και δουλοπάροικου.

Ο αγώνας για τις κοινές γαίες

Ως το τέλος του 14ου αιώνα, οι εξεγέρσεις των χωρικών ενάντια στους γαιοκτήμονες είχαν εξαπλωθεί, είχαν γίνει μαζικές και συχνά ένοπλες. Οπωσδήποτε, όμως, η οργανωτική δύναμη των χωρικών εκείνη την περίοδο ήταν αποτέλεσμα της μακράς διαμάχης που, άλλοτε πιο φανερά κι άλλοτε όχι, διέτρεχε ολόκληρο τον Μεσαίωνα.

Αντίθετα με το πώς παρουσιάζεται στα σχολικά βιβλία, η φεουδαρχική κοινωνία δεν ήταν ένας στατικός κόσμος, όπου κάθε κοινωνική ομάδα αποδεχόταν την προκαθορισμένη θέση της εντός της κοινωνικής τάξης πραγμάτων. Η εικόνα που μας δίνει η μελέτη των φέουδων είναι μάλλον αυτή ενός αδιάκοπου ταξικού αγώνα.

Όπως καταγράφεται στα αρχεία των αγγλικών χωροδεσποτικών δικαστηρίων, το μεσαιωνικό χωριό ήταν τόπος καθημερινών εχθροπραξιών (Hilton 1966: 154· Hilton 1985: 158-159). Κάποιες φορές μάλιστα έφταναν σε μεγάλη ένταση, όταν για παράδειγμα οι χωρικοί σκότωναν τον επιστάτη ή επιτίθονταν στο κάστρο του άρχοντα. Τις περισσότερες φορές, πάντως, σήμαινε ατελείωτες δικαστικές προσφυγές, μέσω των οποίων οι δουλοπάροικοι προσπαθούσαν να περιορίσουν την εκμετάλλευση των αρχόντων, να καθορίσουν τις «υποχρεώσεις» τους και να μειώσουν τις οφειλές τους για τη χρήση της γης (Bennett 1967· Coulton 1955: 35-91· Hanawalt 1986a: 32-35).

Ο κύριος στόχος των δουλοπάροικων ήταν να έχουν τον έλεγχο του πλεονάσματος της εργασίας και των προϊόντων τους, καθώς και να διευρύνουν τη σφαίρα των οικονομικών και νομικών τους δικαιωμάτων. Αυτές οι δύο όψεις του αγώνα τους συνδέονταν στενά, επειδή πολλές από τις υποχρεώσεις των δουλοπάροικων εκπήγαζαν ακριβώς από την ίδια τη νομική τους κατάσταση. Έτσι, στην Αγγλία του 13ου αιώνα, τόσο στα κοσμικά όσο και στα εκκλησιαστικά κτήματα, συχνά επιβάλλονταν πρόστιμα στους άνδρες χωρικούς επειδή ισχυρίζονταν ότι δεν ήταν δουλοπάροικοι αλλά ελεύθεροι άνθρωποι, κάτι που μπορούσε να έχει ως αποτέλεσμα δικαστικές εμπλοκές που έφταναν ακόμα και στο βασιλικό δικαστήριο (Hanawalt 1986a: 31). Οι χωρικοί έπρεπε επίσης να πληρώνουν πρόστιμο εάν αρνούνταν να ψήσουν το ψωμί τους στο φούρνο του άρχοντα ή να χρησιμοποιήσουν το μύλο του για τα σιτηρά ή τις ελιές τους, κάτι που έκαναν επειδή τους επέτρεπε να γλιτώνουν τους δυσβάσταχτους φόρους που επέβαλλαν οι άρχοντες για τη χρήση των εγκαταστάσεών τους (Bennett 1967: 130-131· Dockes 1982: 176-179). Ωστόσο, το σημαντικότερο πεδίο του αγώνα των δουλοπάροικων

αφορούσε την εργασία που όφειλαν να κάνουν ορισμένες μέρες την εβδομάδα στη γη των αρχόντων. Αυτές οι «υποχρεωτικές εργασίες» ήταν το βασικό φορτίο που επηρέαζε πιο άμεσα τη ζωή τους και που, καθ' όλο τον 13ο αιώνα, αποτέλεσε κεντρικό ζήτημα του αγώνα τους για ελευθερία.[9]

Τα αρχεία των χωροδεσποτικών δικαστηρίων όπου καταγράφονταν οι ποινές που επιβάλλονταν στους δουλοπάροικους αποκαλύπτουν τη στάση τους απέναντι στο *corveé*, όπως ονομαζόταν η υποχρεωτική εργασία. Μέχρι τα μέσα του 13ου αιώνα, τα στοιχεία κάνουν λόγο για μια «τεράστια άρνηση συμμετοχής» στην εργασία (Hilton 1985: 130-131). Οι δουλοπάροικοι δεν πήγαιναν στα κτήματα του άρχοντα ούτε έστελναν τα παιδιά τους όταν τους καλούσε για τον θερισμό,[10] ή έφταναν στα χωράφια αργοπορημένοι ώστε να χαλάσει η σοδειά, ή δούλευαν απρόσεχτα, έκαναν μεγάλα διαλείμματα και γενικά τηρούσαν στάση ανυπακοής. Εξ ου και η ανάγκη του άρχοντα για συνεχή και στενή επιτήρηση και επιφυλακή, όπως φαίνεται και από την ακόλουθη προτροπή:

> Ας μένει ο επιστάτης και ο επιτηρητής όλη την ώρα μαζί με τους εργάτες για να σιγουρεύει ότι κάνουν τη δουλειά τους σωστά και σχολαστικά και για να δει στο τέλος της ημέρας πόσο δούλεψαν... Και καθώς οι υποτελείς παραμελούν τη δουλειά τους, είναι απαραίτητο να επαγρυπνούμε μήπως μας εξαπατήσουν. Επιπλέον, είναι αναγκαίο να τους επιβλέπουμε διαρκώς. Ακόμα, ο επιστάτης να τους επιτηρεί όλους, ότι κάνουν σωστά τη δουλειά, κι αν όχι, τότε να τους επιπλήττει (Bennett 1967: 113).

Μια παρόμοια κατάσταση παρουσιάζεται στο *Piers Plowman* (Πέτρος ο ζευγολάτης, γύρω στα 1362-70), το αλληγορικό ποίημα του Γουίλιαμ Λάνγκλαντ [William Langland], σε μια σκηνή του οποίου οι εργάτες, που το πρωί δούλευαν, το απόγευμα κάθονται και τραγουδούν, και σε μια άλλη κάποιοι τεμπέληδες έχουν συγκεντρωθεί την ώρα του θερισμού «δίχως επιθυμία να κάνουν οτιδήποτε πέρα από το να πίνουν και να κοιμούνται» (Coulton 1955: 87).

Επίσης, η υποχρέωση να προσφέρουν στρατιωτικές υπηρεσίες σε καιρό πολέμου τύχαινε σθεναρής αντίστασης. Όπως αναφέρει ο Χ. Σ. Μπένετ [H. S. Bennett], η στρατολόγηση στα αγγλικά χωριά γινόταν πάντα με τη χρήση βίας, και οι στρατιωτικοί διοικητές του Μεσαίωνα σπάνια κατάφερναν να κρατήσουν τους άνδρες τους κατά τον πόλεμο, καθώς όσοι είχαν καταταγεί εγκατέλειπαν με την πρώτη ευκαιρία, αφού πρώτα είχαν τσεπώσει το μισθό τους. Ενδεικτικός είναι ο κατάλογος μισθοδοσίας της εκστρατείας στη

Σκωτία το 1300, σύμφωνα με τον οποίο, ενώ είχαν διαταχθεί να καταταγούν 16.000 άντρες μέσα στον Ιούνιο, μέχρι τα μέσα Ιουλίου είχαν συγκεντρωθεί μονάχα 7.600 και αυτό ήταν μάλιστα «το αποκορύφωμα, καθώς μέχρι τον Αύγουστο είχαν παραμείνει λίγο περισσότεροι από 3.000». Ως εκ τούτου, ο βασιλιάς έπρεπε όλο και συχνότερα να βασίζεται σε εγκληματίες και καταζητούμενους στους οποίους απονεμόταν χάρη προκειμένου να συμπληρώνει το στρατό του (Bennett 1967: 123-125).

Άλλη πηγή διαμάχης αποτελούσε η χρήση μη καλλιεργούμενων γαιών, συμπεριλαμβανομένων των λιμνών, των λόφων και των δασικών εκτάσεων, τις οποίες οι δουλοπάροικοι θεωρούσαν κοινή περιουσία. «Μπορούμε να πάμε στη φύση...», δήλωναν οι δουλοπάροικοι σε ένα χρονικό των μέσων του 12ου αιώνα, «και να πάρουμε αυτά που θέλουμε, ψάρια από τις λίμνες και κυνήγι από τα δάση. Θα πάρουμε ό,τι θέλουμε από τα δάση, τα νερά και τα λιβάδια» (Hilton 1973: 71).

Πάντως, οι σκληρότεροι αγώνες δόθηκαν ενάντια στους φόρους και τις εισφορές που απέρρεαν από τη δικαιοδοσία της αριστοκρατίας. Περιελάμβαναν τη *manomorta* (φόρος που επέβαλλε ο άρχοντας όταν πέθαινε ένας δουλοπάροικος), τη *mercheta* (φόρος γάμου που αυξανόταν σε περίπτωση γάμου δουλοπάροικων που ανήκαν σε διαφορετικά φέουδα), τη *heriot* (φόρος κληρονομιάς που κατέβαλλε ο κληρονόμος προκειμένου να αποκτήσει δικαιώματα στα υπάρχοντα του εκλιπόντος, συνήθως στα ζώα του) και τον χειρότερο όλων, την *tallage,* που ήταν ένα χρηματικό ποσό που καθοριζόταν αυθαίρετα και το οποίο οι άρχοντες μπορούσαν να απαιτούν όποτε ήθελαν. Τελευταία, αλλά εξίσου σημαντική, η *tithe* (δεκάτη), το ένα δέκατο του εισοδήματος των χωρικών, που επιβαλλόταν από τον κλήρο, αλλά συνήθως εισπράττονταν εξ ονόματός του από τους άρχοντες.

Σε συνδυασμό με τις υποχρεωτικές εργασίες, αυτοί οι φόροι «ενάντια στη φύση και την ελευθερία» ήταν οι πιο απεχθείς φεουδαρχικές οφειλές, καθώς αποκάλυπταν την αυθαιρεσία της φεουδαρχικής εξουσίας, αφού δεν αντισταθμίζονταν με παραχώρηση γης ή άλλα οφέλη. Έτσι, τύχαιναν σθεναρής αντίστασης. Ενδεικτική είναι η στάση των δουλοπάροικων των μοναχών του Ντάνσταμπλ, οι οποίοι το 1299 δήλωσαν ότι «θα προτιμούσαν να καούν στην κόλαση, παρά να πληρώνουν φόρο υποτέλειας» και μετά από «έντονη διαμάχη» απαλλάχτηκαν από τον συγκεκριμένο φόρο (Bennett 1967: 139). Παρομοίως, το 1280 οι δουλοπάροικοι του Χέντον, ενός χωριού στο Γιόρκσιρ, άφησαν να εννοηθεί ότι εάν δεν καταργούνταν ο φόρος υποτέλειας, θα πήγαιναν να ζήσουν στις γειτονικές κωμοπόλεις Ρέβενσερντ

και Χαλ «που είχαν καλά λιμάνια που ολοένα αναπτύσσονταν και καθόλου φόρο» (*ό.π.*: 141). Τέτοιες απειλές δεν ήταν αμελητέες. Η φυγή στην πόλη ή την κωμόπολη[11] αποτελούσε μόνιμο συστατικό του αγώνα των υποτελών, και συνεχώς σε κάποια αγγλικά φέουδα «αναφέρονταν περιπτώσεις ανδρών που είχαν δραπετεύσει και εγκατασταθεί στις γειτονικές κωμοπόλεις. Και, παρ' όλο που δίνονταν διαταγές για να σταλούν πίσω, η κωμόπολη συνέχιζε να τους προσφέρει καταφύγιο…» (*ό.π.*: 295-296).

Σε αυτές τις μορφές ανοιχτής αντιπαράθεσης πρέπει να προσθέσουμε και τις πολύμορφες και αδιόρατες μορφές αντίστασης για τις οποίες φημίζονται οι υπόδουλοι χωρικοί σε κάθε εποχή και χώρα: «το χασομέρι, την προσποίηση, τη δήθεν υποχώρηση, την προσποιητή άγνοια, τη λιποταξία, τις μικροκλοπές, το λαθρεμπόριο, τη λαθροθηρία...» (Scott 1989: 5). Αυτές οι «καθημερινές μορφές αντίστασης», που διεξάγονται πεισματικά μέσα στο χρόνο και δίχως τις οποίες δεν μπορούμε να κατανοήσουμε σωστά τις ταξικές σχέσεις, κυριαρχούσαν στο μεσαιωνικό χωριό.

Αυτό ίσως εξηγεί και τη σχολαστικότητα με την οποία προσδιορίζονταν τα καθήκοντα των δουλοπάροικων στα φεουδαρχικά αρχεία:

> Για παράδειγμα, [τα φεουδαρχικά αρχεία] δεν αναφέρουν απλώς ότι κάποιος πρέπει να οργώσει, να σπείρει και να θερίσει μια έκταση του άρχοντα, αλλά ότι πρέπει να οργώσει με όσα βόδια έχει στο αλέτρι του, να σβαρνίσει το χωράφι με δικό του άλογο και τσουβάλι... Οι υποχρεωτικές εργασίες (επίσης) μνημονεύονταν καταλεπτώς… Ας θυμηθούμε τους υποτελείς του Έλτον που παραδέχτηκαν ότι ήταν υποχρεωμένοι να στοιβάξουν το στάχυ στα χωράφια του άρχοντα και ξανά στον περίβολο του αχυρώνα του, αλλά επέμεναν ότι σύμφωνα με το νόμο δεν ήταν υποχρεωμένοι να το φορτώσουν στα κάρα προκειμένου να μεταφερθεί από το ένα μέρος στο άλλο (Homans 1960: 272).

Σε κάποιες γερμανικές περιοχές, όπου οι οφειλές περιλάμβαναν ετήσιες προσφορές αυγών και πουλερικών, διεξάγονταν έλεγχοι καταλληλότητας, προκειμένου να μην μπορέσει ο δουλοπάροικος να δώσει στον άρχοντα τη χειρότερη κότα:

> Τοποθετούσαν την κότα μπροστά σ' ένα φράχτη ή μια αυλόπορτα. Εάν η κότα, τρομαγμένη, είχε τη δύναμη να πετάξει από πάνω ή να σκαρφαλώσει, τότε ο επιστάτης έπρεπε να τη δεχτεί. Επίσης, έπρεπε να δεχτεί το χηνάκι, εάν αυτό ήταν αρκετά μεγάλο ώστε να ξεριζώνει το χορτάρι

> δίχως να χάνει την ισορροπία του και να κάθεται κάτω αξιοκαταφρόνητο (Coulton 1955: 74-75).

Τέτοιες λεπτομερειακές ρυθμίσεις αποδεικνύουν τόσο τη δυσκολία να επιβληθεί το μεσαιωνικό «κοινωνικό συμβόλαιο», όσο και τα ποικίλα μέτωπα αγώνα ενός μαχητικού δουλοπάροικου ή χωριού. Οι υποχρεώσεις και τα δικαιώματά τους καθορίζονταν από το «εθιμικό δίκαιο», αλλά η ερμηνεία του ήταν επίσης αντικείμενο διαμάχης. Η «επινόηση παραδόσεων» αποτελούσε κοινή πρακτική στη διαμάχη γαιοκτημόνων και χωρικών, καθώς και οι δύο πλευρές προσπαθούσαν είτε να τις ορίσουν εκ νέου είτε να τις ξεχάσουν – μέχρι τα μέσα του 13ου αιώνα που οι άρχοντες τις κατέγραψαν.

Ελευθερία και κοινωνικοί διαχωρισμοί

Το πρώτο πολιτικό αποτέλεσμα των αγώνων των υποτελών ήταν η παραχώρηση «προνομίων» και «δικαιωμάτων» σε αρκετά χωριά (ιδιαίτερα στη βόρεια Ιταλία και τη Γαλλία), που καθόριζαν τις υποχρεώσεις των δουλοπάροικων και τους εγγυώνταν «κάποιο βαθμό αυτονομίας στις υποθέσεις της κοινότητας του χωριού», κάποιες φορές μάλιστα επιτρέποντας το σχηματισμό πραγματικών τοπικών αυτοδιοικήσεων. Αυτά τα δικαιώματα καθόριζαν τα πρόστιμα που επιβάλλονταν από τα χωροδεσποτικά δικαστήρια και καθιέρωναν κανόνες σχετικά με τις νομικές διαδικασίες, εξαλείφοντας έτσι ή μειώνοντας τις αυθαίρετες συλλήψεις ή άλλες καταχρήσεις (Hilton 1973: 75). Επίσης ελάφρυναν τις στρατιωτικές υποχρεώσεις των δουλοπάροικων και σταθεροποιούσαν ή και καταργούσαν το φόρο της *tallage*. Συχνά παραχωρούσαν «ελευθερία λειτουργίας πάγκου πώλησης», που αφορούσε την πώληση αγαθών στην τοπική αγορά, και πιο σπάνια το δικαίωμα να εκποιούν γη. Μεταξύ 1177 και 1350, μοναχά στη Λοραίνη, αναγνωρίστηκαν 280 τέτοια δικαιώματα (*ό.π.*: 83).

Ωστόσο, η σημαντικότερη συνέπεια της διαμάχης αφεντών και δουλοπάροικων ήταν η αντικατάσταση των υποχρεωτικών εργασιών από χρηματικές πληρωμές (που είχε ως συνέπεια ενοίκια και φόρους σε χρήμα), κάτι που έθεσε τις φεουδαρχικές σχέσεις σε μια βάση που καθοριζόταν περισσότερο από αμοιβαίες συμφωνίες. Αυτή η σημαντική εξέλιξη έβαλε πρακτικά τέλος στη δουλοπαροικία, αλλά όπως και πολλές άλλες "νίκες" των εργατών που ικανοποιούν τις αρχικές τους διεκδικήσεις μόνον εν μέρει, έτσι και αυτή η αλλαγή σφετερίστηκε τους στόχους του αγώνα και λειτούργησε ως μέσο κοινωνικής διαίρεσης υπονομεύοντας τη συνοχή του μεσαιωνικού χωριού.

Για τους πλουσιότερους χωρικούς που είχαν στην κατοχή τους μεγάλες εκτάσεις γης και μπορούσαν να κερδίζουν αρκετά χρήματα ώστε να «εξαγοράσουν το αίμα τους»* και να προσλάβουν άλλους εργάτες, αυτή η αντικατάσταση πρέπει να θεωρήθηκε μεγάλο βήμα προς την οικονομική και προσωπική τους ανεξαρτησία. Κι αυτό επειδή, όταν οι φεουδάρχες έπαψαν να εξαρτώνται άμεσα από την εργασία των δουλοπάροικων, μείωσαν τον έλεγχο που ασκούσαν πάνω τους. Όμως οι φτωχότεροι χωρικοί, που αποτελούσαν την πλειοψηφία, και οι οποίοι κατείχαν μόνο λίγα στρέμματα γης που μόλις αρκούσαν για τη συντήρησή τους, έχασαν κι αυτά τα λίγα που είχαν. Αναγκασμένοι να πληρώνουν τις οφειλές τους σε χρήμα, υποχρεώθηκαν σε χρόνιο δανεισμό υποθηκεύοντας τις μελλοντικές σοδειές τους, μια διαδικασία που σε πολλούς στοίχισε τη γη τους. Ως εκ τούτου, τον 13ο αιώνα πλέον, όταν η αντικατάσταση της υποχρεωτικής εργασίας από την πληρωμή σε χρήμα εξαπλώθηκε σε ολόκληρη τη δυτική Ευρώπη, οι κοινωνικοί διαχωρισμοί στις αγροτικές περιοχές εντάθηκαν και ένα τμήμα του αγροτικού πληθυσμού προλεταριοποιήθηκε. Όπως γράφει ο Μπρόνισλαβ Γκέρεμεκ [Bronislaw Geremek]:

> Οι πηγές του 13ου αιώνα περιλαμβάνουν ολοένα και περισσότερες πληροφορίες για «άκληρους» χωρικούς που κατάφερναν να επιβιώνουν ομαδικά στο περιθώριο της ζωής του χωριού... Μπορούμε να βρούμε έναν αυξανόμενο αριθμό «περιβολάρηδων» με ελάχιστη ή καθόλου γη, που κέρδιζαν τα προς το ζην ενοικιάζοντας τις υπηρεσίες τους... Στη νότια Γαλλία οι “*brassiers*” ζούσαν αποκλειστικά και μόνο «πουλώντας» τη δύναμη των χεριών τους (*bras*) και νοικιάζοντας τον εαυτό τους σε πλουσιότερους χωρικούς ή σε αριστοκράτες που κατείχαν γη. Από την αρχή του 14ου αιώνα, στα φορολογικά αρχεία είναι φανερή μια αύξηση του αριθμού των εξαθλιωμένων χωρικών, οι οποίοι εμφανίζονται ως «άποροι», «φτωχοί άνθρωποι» ή ακόμα και «επαίτες» (Geremek 1994: 56).[12]

Η μετατροπή του ενοικίου σε χρηματική πληρωμή είχε ακόμα δύο αρνητικές συνέπειες. Κατ’ αρχάς, εμπόδιζε τους παραγωγούς να υπολογίσουν το βαθμό της εκμετάλλευσής τους, αφού με τη μετατροπή της υποχρεωτικής εργασίας σε χρηματική πληρωμή οι χωρικοί δεν μπορούσαν πια να διακρίνουν μεταξύ

* Σε κάθε άνθρωπο αντιστοιχούσε μια «τιμή του αίματος» (Wergeld: χρήμα για τον άνθρωπο), ανάλογα με την κοινωνική του θέση. Σε ορισμένες περιοχές, παραδείγματος χάριν, υπολόγιζαν για έναν ευγενή το τριπλάσιο Wergeld ενός ελεύθερου ανθρώπου, ενώ σε άλλες το εξαπλάσιο. (*Σ.τ.μ.*)

της εργασίας που έκαναν για τους ίδιους και εκείνης που έκαναν για τους γαιοκτήμονες. Η μετατροπή επίσης επέτρεψε στους ελεύθερους πια ενοικιαστές γης να προσλαμβάνουν και να εκμεταλλεύονται άλλους εργάτες, με συνέπεια «στην παραπέρα εξέλιξή της» να οδηγήσει στην «αύξηση της ανεξάρτητης αγροτικής ιδιοκτησίας», μετατρέποντας τους «παλιούς αγρότες-κατόχους γης» σε έναν κεφαλαιοκράτη ενοικιαστή (Marx 1909: τόμ. Γ΄, 924 κ.εξ. [ελλ. έκδοση: *Το Κεφάλαιο*, τόμ. Γ΄: 980-981]).

Η εγχρήματη οικονομία, λοιπόν, δεν ωφέλησε όλους τους ανθρώπους όπως ισχυρίζονται οι υποστηρικτές της οικονομίας της αγοράς, οι οποίοι την καλοδέχτηκαν ως νέα «κοινή γαία» που θα αντικαθιστούσε το δεσμό με τη γη και θα εισήγαγε στην κοινωνική ζωή τα κριτήρια της αντικειμενικότητας, του εξορθολογισμού, ακόμα και της προσωπικής ελευθερίας (Simmel 1900). Με την εξάπλωση των χρηματικών σχέσεων, άλλαξαν φανερά οι αξίες, ακόμα και εντός του κλήρου που άρχισε να επανεξετάζει την αριστοτελική θεωρία περί «στειρότητας του χρήματος» (Kaye 1998) και, διόλου τυχαία, να αναθεωρεί τις θέσεις του σχετικά με τον λυτρωτικό χαρακτήρα της ελεημοσύνης. Όμως οι συνέπειες της εξάπλωσης των χρηματικών σχέσεων ήταν καταστροφικές και διχαστικές. Το χρήμα και η αγορά άρχισαν να διαιρούν τον αγροτικό πληθυσμό καθώς μετέτρεψαν τη διαφορά εισοδήματος σε ταξική διαφορά, και παρήγαγαν μια μάζα φτωχών που μπορούσαν να επιβιώνουν μόνο χάρη σε κατά τακτά διαστήματα δωρεές (Geremek 1994: 56-62). Σε αυτήν εξάλλου την αυξανόμενη δύναμη του χρήματος πρέπει να αποδώσουμε τη συστηματική επίθεση εναντίον των Εβραίων που ξεκίνησε τον 12ο αιώνα, όπως και τη διαρκή επιδείνωση της νομικής και κοινωνικής τους κατάστασης κατά την ίδια περίοδο. Στην πραγματικότητα, υπάρχει μια εύγλωττη σχέση μεταξύ της αντικατάστασης των Εβραίων από χριστιανούς ανταγωνιστές τους στο δανεισμό βασιλιάδων, παπών και ανώτερου κλήρου, και της επιβολής εκ μέρους του κλήρου νέων διακρίσεων εναντίον τους (όπως η υποχρέωση να φορούν χαρακτηριστικά ενδύματα), καθώς επίσης και της εκδίωξής τους από την Αγγλία και τη Γαλλία. Υποβιβασμένοι από την Εκκλησία και διαχωρισμένοι ακόμη περισσότερο από τον χριστιανικό πληθυσμό, αναγκάστηκαν να περιορίσουν τις δανειστικές τους δραστηριότητες (μια από τις ελάχιστες επαγγελματικές ασχολίες που επιτρεπόταν να έχουν) εντός του χωριού. Έτσι, οι Εβραίοι έγιναν ο εύκολος στόχος για τους χρεωμένους χωρικούς, που συχνά εξαπέλυαν εναντίον τους την οργή τους για τους πλουσίους (Barber 1992: 76).

Αλλά και οι γυναίκες όλων των τάξεων υπέστησαν τις χειρότερες συνέ-

πειες της εμπορευματοποίησης της ζωής, καθώς εξαιτίας της μειώθηκε επιπλέον η δυνατότητά τους να έχουν ιδιοκτησία και εισοδήματα. Στις ιταλικές εμπορικές πόλεις, οι γυναίκες έχασαν το δικαίωμά τους να κληρονομούν το ένα τρίτο της περιουσίας του συζύγου τους (την *tertia*). Στις αγροτικές περιοχές αποκλείστηκαν ακόμα περισσότερο από το δικαίωμα κατοχής γης, ειδικά οι ανύπαντρες και οι χήρες. Ως αποτέλεσμα, τον 13ο αιώνα έφευγαν από την ύπαιθρο απαρτίζοντας το μεγαλύτερο τμήμα του αγροτικού μεταναστευτικού ρεύματος προς τις κωμοπόλεις (Hilton 1985: 212) και μέχρι τον 15ο αιώνα μεγάλο ποσοστό του πληθυσμού των πόλεων αποτελούνταν από γυναίκες. Εκεί, οι περισσότερες ζούσαν σε συνθήκες φτώχειας και έκαναν κακοπληρωμένες δουλειές, όπως υπηρέτριες, γυρολόγοι, μικροπωλήτριες (συχνά μάλιστα τους επιβαλλόταν πρόστιμο για έλλειψη άδειας), κλώστριες, μέλη των κατώτερων συντεχνιών και ιερόδουλες.[13] Ωστόσο, το ότι ζούσαν στα αστικά κέντρα μαζί με τα πιο μαχητικά τμήματα των μεσαιωνικών πληθυσμών, τις πρόσφερε μια νέα κοινωνική αυτονομία. Οι νόμοι των πόλεων δεν απελευθέρωσαν τις γυναίκες· ελάχιστες μπορούσαν να αγοράσουν την «ελευθερία της πόλης», όπως ονομάζονταν τα προνόμια που αφορούσαν τη ζωή στην πόλη. Όμως στην πόλη η υποταγή των γυναικών στην ανδρική κηδεμονία ήταν περιορισμένη, καθώς μπορούσαν να ζουν μόνες ή με τα παιδιά τους ως αρχηγοί της οικογένειάς τους ή να δημιουργούν νέες κοινότητες, συχνά συγκατοικώντας με άλλες γυναίκες. Ενώ συνήθως αποτελούσαν τα φτωχότερα μέλη της αστικής κοινωνίας, οι γυναίκες με τον καιρό απέκτησαν πρόσβαση σε πολλά επαγγέλματα που αργότερα θα θεωρούνταν ανδρικά. Στις μεσαιωνικές πόλεις οι γυναίκες δούλευαν ως μικροπωλήτριες κι ακόμα σε σιδεράδικα, χασάπικα και φούρνους, κατασκεύαζαν κηροπήγια και καπέλα, παρασκεύαζαν μπύρα και λανάριζαν το μαλλί (Shahar 1983: 189-200· King 1991: 64-67). «Στη Φρανκφούρτη μεταξύ 1300 και 1500 υπήρχαν περίπου 200 επαγγέλματα που ασκούνταν από γυναίκες» (Williams και Echols 2000: 53). Στην Αγγλία εβδομήντα δύο από τις ογδόντα πέντε συντεχνίες αριθμούσαν γυναίκες μεταξύ των μελών τους. Σε μερικές μάλιστα συντεχνίες, συμπεριλαμβανομένης αυτής των μεταξουργών, οι γυναίκες κυριαρχούσαν, ενώ σε άλλες ο αριθμός των γυναικών ήταν ίσος με αυτόν των ανδρών.[14] Τον 14ο αιώνα οι γυναίκες γίνονταν επίσης δασκάλες, γιατροί και χειρουργοί και άρχισαν να συναγωνίζονται τους άνδρες που είχαν πανεπιστημιακή μόρφωση, αποκτώντας συχνά μεγάλη φήμη. Ο δήμος της Φρανκφούρτης, όπως και άλλες πόλεις που παρείχαν στους πολίτες δημόσια περίθαλψη, προσέλαβε τον 14ο αιώνα δεκαέξι γυναίκες γιατρούς, μεταξύ τους και αρκε-

τές εβραίες οφθαλμιάτρους και χειρουργούς. Οι γυναίκες γιατροί, όπως και οι μαίες ή αλλιώς *sage femmes*, επικρατούσαν στο χώρο της μαιευτικής, είτε αμειβόμενες από τους δήμους είτε απευθείας από τις πελάτισσές τους. Οι γυναίκες ήταν εξάλλου οι μόνες που εφάρμοζαν την καισαρική τομή, μετά την εισαγωγή της τον 13ο αιώνα (Opitz 1996: 370-371).

Καθώς οι γυναίκες αποκτούσαν περισσότερη αυτονομία, η παρουσία τους στην κοινωνική ζωή άρχισε να καταγράφεται συχνότερα: στα κηρύγματα των παπάδων που γκρίνιαζαν για την απειθαρχία τους (Casagrande 1978), στα αρχεία των δικαστηρίων όπου πήγαιναν για να καταγγείλουν την κακομεταχείρισή τους (S. Cohn 1981), στις δημοτικές διατάξεις για την πορνεία (Henriques 1966), στις χιλιάδες αμάχων που ακολουθούσαν τα στρατεύματα (Hacker 1981) και, κυρίως, στα νέα λαϊκά κινήματα, ειδικά των αιρετικών.

Αργότερα θα εξετάσουμε το ρόλο των γυναικών στα αιρετικά κινήματα. Προς το παρόν, ας αρκεστούμε να πούμε ότι ως αντίδραση σε αυτή τη νέα γυναικεία ανεξαρτησία ξεκινάει ένας μισογυνισμός που εμφανίζεται ιδιαίτερα στις σάτιρες των *fabliaux*,* όπου και εντοπίζονται τα πρώτα ίχνη αυτού που οι ιστορικοί ονόμασαν «Αγώνα για τα Παντελόνια».

Τα χιλιαστικά και τα αιρετικά κινήματα

Αυτό ακριβώς το ολοένα αυξανόμενο άκληρο προλεταριάτο που άρχισε να σχηματίζεται με την «μετατροπή», ήταν ο πρωταγωνιστής (κατά τον 12ο και 13ο αιώνα) των χιλιαστικών κινημάτων, στις τάξεις των οποίων συναντούμε εκτός των εξαθλιωμένων αγροτών και όλους τους δυστυχείς της φεουδαρχικής κοινωνίας: ιερόδουλες, καθαιρεμένους ιερείς, μεροκαματιάρηδες των πόλεων και της υπαίθρου (N. Cohn 1970). Τα ίχνη της σύντομης εμφάνισης του χιλιασμού στην ιστορική σκηνή είναι λιγοστά και μαρτυρούν μιαν ιστορία σύντομων εξεγέρσεων ενός αγροτικού πληθυσμού που είχε εξαγριωθεί από τη φτώχεια και τα εμπρηστικά κηρύγματα του κλήρου που συνόδεψαν την έναρξη των Σταυροφοριών. Η σημασία, πάντως, των εξεγέρσεών τους βρίσκεται στο γεγονός ότι εγκαινίασαν μία νέα μορφή αγώνα που στόχευε πέρα από τα όρια του φέουδου και εμπνεόταν από την προσδοκία μιας καθολικής αλλαγής. Όπως ήταν αναμενόμενο, η εμφάνιση του χιλιασμού συνοδεύτηκε από τη διάδοση προφητειών και αποκαλυπτικών οραμάτων που ανήγγελλαν το τέ-

---

* Δημώδη έμμετρα αφηγήματα, με κωμικό και τραχύ συνήθως χαρακτήρα και κυνικά σχόλια για κληρικούς και γυναίκες. Τα παρουσίαζαν τροβαδούροι στη βορειοανατολική Γαλλία μεταξύ 12ου και 15ου αιώνα. (*Σ.τ.μ.*)

λος του κόσμου και την επικείμενη Δευτέρα Παρουσία, όχι «ως οράματα ενός μέλλοντος λίγο ή πολύ μακρινού, αλλά ως επικείμενα γεγονότα στα οποία πολλοί από τους ζωντανούς θα συμμετείχαν ενεργά» (Hilton 1973: 223).

Χαρακτηριστικό χιλιαστικό κίνημα ήταν εκείνο που δημιουργήθηκε με την εμφάνιση του Ψευδο-Βαλδουίνου στη Φλάνδρα το 1224-25. Επρόκειτο για έναν ερημίτη ο οποίος ισχυριζόταν ότι ήταν ο δημοφιλής Βαλδουίνος Θ΄ που είχε σκοτωθεί στην Κωνσταντινούπολη το 1204. Αυτό δεν μπορούσε να αποδειχθεί, αλλά η υπόσχεσή του ενός νέου κόσμου προκάλεσε έναν εμφύλιο πόλεμο, με τους κλωστοϋφαντουργούς να είναι οι πιο ένθερμοι υποστηρικτές του (Nicholas 1992: 155). Αυτοί οι φτωχοί άνθρωποι (υφαντές, εριουργοί) συσπειρώθηκαν γύρω του, πιθανώς πεπεισμένοι ότι θα τους έφερνε ασήμι, χρυσάφι και καθολική κοινωνική αλλαγή (Volpe 1922: 298-9). Παρόμοιο ήταν το κίνημα των *Pastoreaux* (των Ποιμένων), αγροτών και εργατών των πόλεων που σάρωσαν ολόκληρη τη βόρεια Γαλλία γύρω στα 1251, καίγοντας και λεηλατώντας τα σπίτια των πλουσίων και ζητώντας τη βελτίωση της κατάστασής τους,[15] καθώς και το κίνημα των Αυτομαστιγούμενων που, ξεκινώντας από την Ούμπρια της Ιταλίας, διέδωσε σε αρκετές χώρες στα 1260 την ημερομηνία κατά την οποία, σύμφωνα με τον αβά Ιωακείμ της Φλόρα, ο κόσμος επρόκειτο να καταστραφεί (Russell 1972a: 137).

Πάντως, η αναζήτηση από το μεσαιωνικό προλεταριάτο μιας εφικτής εναλλακτικής πρότασης απέναντι στις φεουδαρχικές σχέσεις, καθώς και η αντίστασή του σε μια ολοένα αναπτυσσόμενη εγχρήματη οικονομία, δεν εκφράστηκαν τόσο από τα χιλιαστικά κινήματα όσο από τις λαϊκές αιρέσεις.

Οι αιρέσεις και ο χιλιασμός συχνά αντιμετωπίζονται σαν να επρόκειτο για το ίδιο πράγμα, αλλά, ακόμα κι αν ένας σαφής διαχωρισμός είναι δύσκολος, υπάρχουν σημαντικές διαφορές μεταξύ των δύο κινημάτων.

Τα χιλιαστικά κινήματα ήταν αυθόρμητα, δίχως οργανωτική δομή ή πρόγραμμα. Συνήθως πυροδοτούνταν από κάποιο συγκεκριμένο γεγονός ή κάποιο χαρισματικό άτομο, αλλά κατέρρεαν μόλις έρχονταν αντιμέτωπα με τη βία. Αντίθετα, το αιρετικό κίνημα ήταν μια συνειδητή προσπάθεια να δημιουργηθεί μια νέα κοινωνία. Οι κύριες αιρετικές σέκτες διέθεταν κοινωνικό πρόγραμμα που, μεταξύ άλλων, επανερμήνευε τη θρησκευτική παράδοση, και ήταν καλά οργανωμένες, όπως φανερώνει ο πολλαπλασιασμός τους, η διάδοση των ιδεών τους, καθώς και η δυνατότητά τους να αυτοαμύνονται. Έτσι, είχαν μεγάλη διάρκεια, παρά τους ακραίους διωγμούς που υπέστησαν, και έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στον αγώνα ενάντια στη φεουδαρχία.

Σήμερα γνωρίζουμε ελάχιστα για τις πολλές αιρετικές σέκτες (τους Κα-

θαρούς, τους Βάλδιους, τους Πτωχούς της Λυόν, τους Πνευματικούς, τους Αποστολικούς) που για περισσότερους από τρεις αιώνες ευδοκίμησαν μεταξύ των «κατώτερων τάξεων» στην Ιταλία, τη Γαλλία, τη Φλάνδρα και τη Γερμανία, και αδιαμφισβήτητα αποτέλεσαν το πιο σημαντικό ανταγωνιστικό κίνημα του Μεσαίωνα (Werner 1974· Lambert 1977). Αυτό οφείλεται και στην αγριότητα με την οποία διώχθηκαν από την Εκκλησία, η οποία κατέβαλε κάθε δυνατή προσπάθεια για να εξαφανίσει τα ίχνη των δογμάτων τους. Εξαπολύθηκαν πραγματικές σταυροφορίες, όπως για παράδειγμα ενάντια στους Αλβιγηνούς,[16] παρόμοιες με εκείνες που προορίζονταν να απελευθερώσουν τους Ιερούς Τόπους από τους «απίστους». Χιλιάδες αιρετικών κάηκαν στην πυρά και, προκειμένου να τους αφανίσει πλήρως, ο πάπας δημιούργησε έναν από τους πιο διεστραμμένους θεσμούς στην ιστορία της κρατικής καταστολής: την Ιερά Εξέταση (Vauchez 1990: 162-170).[17]

Παρ᾽ όλα αυτά, όπως έχει αποδείξει (μεταξύ άλλων) ο Χένρι Τσαρλς Λία [Henry Charles Lea] στη μνημειώδη του ιστορία των διώξεων των αιρέσεων, αν και έχουμε στη διάθεσή μας ελάχιστα στοιχεία, μπορούμε να σχηματίσουμε μιαν εντυπωσιακή ιδέα για τις δραστηριότητές τους, τα πιστεύω τους και τον ρόλο της αντίστασης των αιρετικών στον αγώνα ενάντια στη φεουδαρχία (Lea 1888).

Μολονότι επηρεάστηκαν από τις ανατολικές θρησκείες που είχαν φτάσει στην Ευρώπη με τους εμπόρους και τους σταυροφόρους, οι λαϊκές αιρέσεις δεν αποτελούσαν τόσο απόκλιση από το ορθόδοξο δόγμα, όσο κινήματα διαμαρτυρίας που ήλπιζαν σε έναν ριζικό εκδημοκρατισμό της κοινωνικής ζωής.[18] Αποτελούσαν για το μεσαιωνικό προλεταριάτο το αντίστοιχο της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Παρείχαν στους ανθρώπους το πλαίσιο εντός του οποίου μπορούσαν να διεκδικούν πνευματική αναγέννηση και κοινωνική δικαιοσύνη, θέτοντας σε αμφισβήτηση τόσο την εκκλησιαστική όσο και την κοσμική εξουσία, στο όνομα μιας ανώτερης αλήθειας. Αποκήρυτταν τις κοινωνικές ιεραρχίες, την ατομική ιδιοκτησία και τη συσσώρευση του πλούτου, και διέδιδαν μια νέα, επαναστατική αντίληψη της κοινωνίας, η οποία, για πρώτη φορά στον Μεσαίωνα, επανακαθόριζε κάθε τομέα της καθημερινής ζωής (την εργασία, την ιδιοκτησία, τη σεξουαλική αναπαραγωγή και τη θέση των γυναικών), θέτοντας το ζήτημα της χειραφέτησης με πραγματικά καθολικούς όρους.

Το κίνημα των αιρέσεων παρείχε εξάλλου τη δομή μιας εναλλακτικής κοινότητας πέρα από την εθνική διάσταση, που επέτρεπε στα μέλη των σεκτών να διάγουν μια περισσότερο αυτόνομη ζωή και να επωφελούνται από

ένα ευρύ δίκτυο επαφών, σχολείων, κρησφύγετων, όπου μπορούσαν να βασίζονται για βοήθεια και έμπνευση σε καιρό ανάγκης. Μάλιστα, δεν είναι υπερβολικό να ονομάσουμε το αιρετικό κίνημα την πρώτη «προλεταριακή διεθνή» – τέτοια ήταν η ευρύτητα των διαφορετικών σεκτών (ιδιαίτερα των Καθαρών και των Βάλδιων) και οι δεσμοί που απέκτησαν μεταξύ τους μέσω εμπορικών πανηγυριών, προσκυνημάτων και της διαρκούς μετανάστευσης των φυγάδων εξαιτίας των διωγμών.

Στην καρδιά της λαϊκής αίρεσης βρισκόταν η πίστη ότι ο κλήρος δεν ήταν πια η φωνή του Θεού, εξαιτίας της απληστίας, της διαφθοράς και της σκανδαλώδους συμπεριφοράς του. Έτσι, οι δύο κυρίαρχες σέκτες παρουσίαζαν εαυτούς ως τις «αληθινές εκκλησίες». Ωστόσο, το ζήτημα που έθεταν οι αιρετικοί ήταν πρωτίστως πολιτικό, μια και το να αμφισβητεί κανείς την Εκκλησία σήμαινε να έρχεται σε άμεση αντιπαράθεση με τον ιδεολογικό πυλώνα της φεουδαρχικής εξουσίας, τον μεγαλύτερο γαιοκτήμονα στην Ευρώπη, και συγχρόνως έναν θεσμό που ευθυνόταν σε μεγάλο βαθμό για την καθημερινή εκμετάλλευση του αγροτικού πληθυσμού. Τον 11ο αιώνα η Εκκλησία είχε πλέον γίνει μια δεσποτική εξουσία που χρησιμοποιούσε τον δήθεν θείο χαρακτήρα της προκειμένου να κυβερνάει με σιδηρά πυγμή και να πλουτίζει με κάθε είδους αρπαγή. Η άφεση, το συγχωροχάρτι και τα θρησκευτικά αξιώματα αντί χρηματικού αντιτίμου, τα κηρύγματα σχετικά με την ιερότητα της δεκάτης, καθώς και η εμπορική εκμετάλλευση όλων των θρησκευτικών μυστηρίων αποτελούσαν συνηθισμένες πρακτικές από τον πάπα μέχρι τον ιερέα του χωριού, και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό που η διαφθορά του κλήρου έγινε παροιμιώδης σε ολόκληρη την επικράτεια της χριστιανοσύνης. Ο εκφυλισμός έφτασε σε τέτοιο σημείο που ο κλήρος αρνιόταν να θάψει τους νεκρούς, να βαφτίσει ή να δώσει άφεση αμαρτιών εάν δεν πληρωνόταν. Ακόμα και η θεία κοινωνία αντιμετωπιζόταν ως ευκαιρία για συναλλαγή και «αν κάποιος αρνιόταν να ενδώσει σε μια παράλογη απαίτηση, τότε αφοριζόταν και έπρεπε τελικά, μαζί με το αρχικό ποσό, να πληρώσει και για τη διευθέτηση» (Lea 1961: 11).

Σε αυτό το πλαίσιο, η διάδοση των αιρετικών δογμάτων πρόσφερε μια διέξοδο στην περιφρόνηση των ανθρώπων για τον κλήρο, και συγχρόνως τους έδινε αυτοπεποίθηση και ενθάρρυνε την αντίστασή τους στην εκμετάλλευση των κληρικών. Βασιζόμενοι στην Καινή Διαθήκη, οι αιρετικοί κήρυτταν ότι ο Χριστός δεν είχε ιδιοκτησία και ότι, εάν η Εκκλησία ήθελε να επανακτήσει την πνευματική της δύναμη, όφειλε να απαλλαγεί από την περιουσία της. Δίδασκαν επίσης ότι τα μυστήρια δεν είχαν ισχύ όταν τελούνταν από αμαρ-

τωλούς ιερείς και ότι έπρεπε να απεμπολήσουν τα εξωτερικά χαρακτηριστικά της λατρείας –τα κτίρια, τις εικόνες, τα σύμβολα–, επειδή το μόνο που είχε σημασία ήταν η εσωτερική πίστη. Παρότρυναν τους ανθρώπους να μην πληρώνουν τη δεκάτη και αρνούνταν την ύπαρξη του Καθαρτηρίου, του οποίου η επινόηση από τον κλήρο είχε αποτελέσει πηγή κέρδους, με την τέλεση λειτουργιών επί πληρωμή και την πώληση συγχωροχαρτιών.

Σε απάντηση όλων αυτών, η Εκκλησία χρησιμοποίησε την κατηγορία της αίρεσης για να επιτεθεί σε κάθε μορφή κοινωνικής και πολιτικής ανυποταγής. Το 1377, όταν οι υφαντουργοί στην Υπρ της Φλάνδρας πήραν τα όπλα ενάντια στους εργοδότες τους, όχι μόνο κρεμάστηκαν ως στασιαστές, αλλά και κάηκαν από την Ιερά Εξέταση ως αιρετικοί (N. Cohn 1970: 105). Υπάρχουν επίσης καταγραφές ότι οι υφάντριες απειλούνταν με αφορισμό όταν δεν παρέδιδαν εγκαίρως το εμπόρευμα στους εμπόρους ή όταν δεν έκαναν καλά τη δουλειά τους (Volpe 1971: 31). Στα 1234, προκειμένου να τιμωρήσει τους αγρότες μισθωτές της γης του, ο επίσκοπος της Βρέμης κήρυξε μια σταυροφορία εναντίον τους «σαν να επρόκειτο για αιρετικούς» (Lambert 1992: 98). Οι αιρετικοί εξάλλου διώκονταν και από τις κοσμικές αρχές, από τον αυτοκράτορα ως τους αστούς πατρικίους, οι οποίες συνειδητοποιούσαν ότι η αιρετική επίκληση στην «αληθινή θρησκεία» υπέσκαπτε και αμφισβητούσε τα θεμέλια της εξουσίας τους.

Οι αιρέσεις, εκτός του ότι κατήγγελλαν τη διαφθορά του κλήρου, ασκούσαν επίσης κριτική στις κοινωνικές ιεραρχίες και την οικονομική εκμετάλλευση. Όπως επισημαίνει ο Τζιοακίνο Βόλπε [Gioacchino Volpe], οι διάφορες σέκτες μοιράζονταν την απόρριψη κάθε μορφής εξουσίας και ένα κοινό αίσθημα ενάντια στην εμπορευματοποίηση. Πολλοί αιρετικοί ασπάζονταν την ιδέα της αποστολικής πενίας[19] και την επιθυμία να επιστρέψουν στην απλή κοινοτική ζωή που χαρακτήριζε την πρώιμη εκκλησία. Κάποιοι, όπως οι Πτωχοί της Λυόν και οι Αδελφοί του Ελεύθερου Πνεύματος, ζούσαν με ελεημοσύνες. Άλλοι επιβίωναν δουλεύοντας ως χειρώνακτες.[20] Κάποιοι άλλοι πειραματίζονταν με τον «κομμουνισμό», όπως οι πρώτοι Θαβωρίτες στη Βοημία, για τους οποίους η εγκαθίδρυση της ισότητας και της κοινοκτημοσύνης ήταν εξίσου σημαντικές με τη θρησκευτική μεταρρύθμιση.[21] Σχετικά με τους Βάλδιους, επίσης, ένας ιεροεξεταστής αναφέρει ότι «αποφεύγουν κάθε είδος εμπορικής δραστηριότητας προκειμένου να αποφύγουν τα ψέματα, τις απάτες και τους όρκους» και τους περιγράφει να βαδίζουν ξυπόλητοι, ντυμένοι με μάλλινα ρούχα, χωρίς να τους ανήκει τίποτα και, όπως οι απόστολοι, να μοιράζονται τα πάντα (Lambert 1992: 64). Το κοινωνικό

περιεχόμενο των αιρέσεων εκφράζεται με τον καλύτερο τρόπο με τα λόγια του Τζον Μπολ [John Ball], του πνευματικού ηγέτη της Εξέγερσης των Άγγλων Χωρικών το 1381, ο οποίος κατήγγελλε ότι «είμαστε πλασμένοι κατ' εικόνα και ομοίωση του Θεού, αλλά μας φέρονται σαν να ήμασταν κτήνη» και πρόσθετε ότι «τίποτα δεν πρόκειται να πάει καλά στην Αγγλία… όσο υπάρχουν ευγενείς και φτωχοί χωρικοί» (Dobson 1983: 371).[22]

Η αιρετική σέκτα με την μεγαλύτερη επιρροή, οι Καθαροί, αποτελεί μοναδική περίπτωση στην ιστορία των ευρωπαϊκών κοινωνικών κινημάτων, εξαιτίας της αποστροφής τους για τον πόλεμο (συμπεριλαμβανομένων των Σταυροφοριών), της απόρριψης της θανατικής ποινής (κάτι που προκάλεσε την πρώτη ρητή υπεράσπιση της θανατικής ποινής από την Εκκλησία)[23] και της ανοχής που επιδείκνυαν απέναντι στις άλλες θρησκείες. Η νότια Γαλλία –το προπύργιό τους πριν τη σταυροφορία εναντίον των Αλβιγηνών– αποτελούσε «ασφαλές καταφύγιο για τους Εβραίους όταν ο αντισημιτισμός φούντωνε στην Ευρώπη· εδώ ένας συγκερασμός ιδεών των Καθαρών και των Εβραίων γέννησε την Καμπάλα, την παράδοση του εβραϊκού μυστικισμού» (Spencer 1995b: 171). Οι Καθαροί απέρριπταν επίσης το γάμο και την τεκνοποιία και ήταν αυστηρώς χορτοφάγοι, τόσο επειδή αρνούνταν να σκοτώσουν ζώα όσο και επειδή ήθελαν να αποφεύγουν τροφές, όπως τα αυγά και το κρέας, που προέκυπταν μέσω σεξουαλικής αναπαραγωγής.

Αυτή η αρνητική στάση απέναντι στις γεννήσεις έχει αποδοθεί στην επίδραση που άσκησαν στους Καθαρούς κάποιες ανατολικές δυϊστικές σέκτες όπως οι Παυλικιανοί –μια σέκτα εικονοκλαστών που καταδίκαζε την τεκνοποιία ως πράξη που παγιδεύει την ψυχή στον υλικό κόσμο (Erbstösser 1984: 13-14)– και κυρίως οι Βογόμιλοι, που τον 10ο αιώνα προσηλύτιζαν τους αγρότες των Βαλκανίων. Λαϊκό κίνημα «που γεννήθηκε μέσα από τους αγρότες οι οποίοι λόγω των σωματικών κακουχιών συνειδητοποιούσαν τη μοχθηρότητα της πραγματικότητας» (Spencer 1995b: 15), οι Βογόμιλοι κήρυτταν ότι ο ορατός κόσμος είναι έργο του διαβόλου (μια που στον κόσμο του Θεού το καλό θα θριάμβευε) και αρνούνταν να κάνουν παιδιά ώστε να μη φέρουν νέους σκλάβους σε αυτόν τον «τόπο των βασάνων», όπως αποκαλείται η γη σε ένα φυλλάδιό τους (Wakefield και Evans 1991: 457).

Υπάρχουν πολλές αποδείξεις για την επιρροή των Βογόμιλων στους Καθαρούς[24] και είναι πιθανό ότι η αποφυγή του γάμου και της τεκνοποιίας από τους Καθαρούς πήγαζε μάλλον από μια παρόμοια άρνηση μιας ζωής που «έχει υποβιβαστεί σε απλή επιβίωση» (Vaneigem 1998: 72), παρά από μια «επιθυμία θανάτου» ή από περιφρόνηση της ζωής. Αυτό αποδεικνύεται από

το γεγονός ότι η εναντίωση των Καθαρών στις γεννήσεις δεν συνδεόταν με καμία υποτίμηση των γυναικών και της σεξουαλικότητας, όπως συμβαίνει συχνά με τις φιλοσοφίες που απεχθάνονται το σώμα και τη ζωή. Οι γυναίκες είχαν σημαντική θέση στις σέκτες τους. Όσον αφορά τη στάση τους απέναντι στη σεξουαλικότητα, φαίνεται ότι ενώ «όσοι επεδίωκαν την τελειότητα» απείχαν από τη συνουσία, οι Καθαροί δεν απαιτούσαν από τα υπόλοιπα μέλη τους να απέχουν σεξουαλικά και κάποιοι χλεύαζαν τη σημασία που απέδιδε η Εκκλησία στην αγνότητα, με το επιχείρημα ότι προϋπέθετε μια υπερεκτίμηση του σώματος. Ορισμένοι αιρετικοί απέδιδαν μια μυστικιστική αξία στη σεξουαλική πράξη, μερικές φορές μάλιστα θεωρώντας την ιερή (*Christeria*), και κήρυτταν ότι η σεξουαλική πράξη, και όχι η αποχή, ήταν ο καλύτερος τρόπος για να περάσει κανείς στην κατάσταση της αθωότητας. Ως συνέπεια, κατά έναν ειρωνικό τρόπο, οι αιρετικοί διώκονταν ταυτοχρόνως ως ακραίοι ασκητές και ως ακόλαστοι.

Οι πεποιθήσεις των Καθαρών σχετικά με τη σεξουαλικότητα αποτελούσαν προφανώς αποτέλεσμα εκλεπτυσμένης επεξεργασίας ζητημάτων που προέκυψαν από τη συνάντησή τους με κάποιες ανατολικές αιρετικές θρησκείες, όμως η δημοτικότητά τους και η επιρροή που άσκησαν σε άλλες αιρέσεις σχετίζονται με την εμπειρική πραγματικότητα των συνθηκών του γάμου και της αναπαραγωγής κατά τον Μεσαίωνα.

Γνωρίζουμε ότι στη μεσαιωνική κοινωνία, εξαιτίας της περιορισμένης διαθεσιμότητας γης και των περιορισμών που έθεταν οι συντεχνίες για όσους ήθελαν να εισέλθουν σε αυτές, ούτε οι αγρότες ούτε οι τεχνίτες μπορούσαν ή ήθελαν να κάνουν πολλά παιδιά. Μάλιστα, οι κοινότητες των αγροτών και των τεχνιτών έκαναν προσπάθειες να ελέγξουν τον αριθμό των γεννήσεων. Ο πιο συνηθισμένος τρόπος επίτευξης αυτού του στόχου ήταν η αναβολή του γάμου, ο οποίος, ακόμα και για τους ορθόδοξους, συνέβαινε σε σχετικά μεγάλη ηλικία (εάν τελικά συνέβαινε), σύμφωνα με τον κανόνα «χωρίς γη δεν γίνεται γάμος» (Homans 1960: 37-39). Πολλοί νέοι, συνεπώς, ήταν υποχρεωμένοι να απέχουν από το σεξ ή να αψηφούν την καταδίκη τού εκτός γάμου σεξ από την Εκκλησία, οπότε μπορούμε να φανταστούμε ότι η αιρετική απόρριψη της τεκνοποιίας πρέπει να βρήκε μεγάλη απήχηση σε αυτούς. Με άλλα λόγια, στους ηθικούς κανόνες των αιρετικών για τη σεξουαλικότητα και την αναπαραγωγή μπορούμε να διαγνώσουμε τα ίχνη μιας προσπάθειας για έλεγχο των γεννήσεων. Κάτι τέτοιο θα εξηγούσε γιατί, όταν τον 14ο αιώνα η πληθυσμιακή αύξηση έγινε σημαντικό κοινωνικό ζήτημα και υπήρχε σοβαρή δημογραφική κρίση και ανεπάρκεια εργατικού δυναμικού, η αίρεση

συνδέθηκε με τα εγκλήματα αναπαραγωγής, ειδικά με τον «σοδομισμό», την παιδοκτονία και την έκτρωση. Δεν ισχυριζόμαστε ότι οι απόψεις των αιρετικών για την αναπαραγωγή είχαν αποφασιστικό αντίκτυπο στη δημογραφική πραγματικότητα. Αλλά ότι, για τουλάχιστον δύο αιώνες, στην Ιταλία, τη Γαλλία και τη Γερμανία είχε δημιουργηθεί ένα πολιτικό κλίμα που συνέδεε κάθε μορφή αντισύλληψης (συμπεριλαμβανομένου του «σοδομισμού», δηλαδή του πρωκτικού σεξ) με τις αιρέσεις. Πρέπει να δούμε τον κίνδυνο που αποτελούσαν οι αιρετικές διδαχές για την ορθοδοξία, λαμβάνοντας υπ' όψιν τις προσπάθειες της Εκκλησίας να ελέγξει το γάμο και τη σεξουαλικότητα, προκειμένου να θέσει τους πάντες –από τον αυτοκράτορα ως τον φτωχότερο αγρότη– υπό την επίβλεψη και τους πειθαρχικούς της κανόνες.

Η πολιτικοποίηση της σεξουαλικότητας

Όπως έχει επισημάνει η Μαίρη Κόνντρεν [Mary Condren] στο *The Serpent and the Goddess* (Ο όφις και η θεά, 1989) –μια μελέτη της διείσδυσης του χριστιανισμού στην κελτική Ιρλανδία–, η προσπάθεια της Εκκλησίας να ελέγξει τη σεξουαλική συμπεριφορά έχει μακρά ιστορία στην Ευρώπη. Ήδη από πολύ νωρίς (αφ' ότου ο χριστιανισμός είχε ανακηρυχθεί επίσημη θρησκεία τον 4ο αιώνα) ο κλήρος αναγνώρισε τη δύναμη που ασκούσαν οι γυναίκες πάνω στους άνδρες μέσω της σεξουαλικής επιθυμίας και προσπαθούσε επίμονα να την ξορκίσει ταυτίζοντας την ευλάβεια με την αποφυγή των γυναικών και του σεξ. Ο κλήρος απέκλεισε τις γυναίκες από τη θεία λειτουργία και την τέλεση των μυστηρίων, προσπάθησε να σφετεριστεί τη μαγική, ζωοδότρα γυναικεία δύναμη υιοθετώντας ένα γυναικείο ένδυμα, μετέτρεψε τη σεξουαλικότητα σε αντικείμενο αιδούς. Μέσω όλων αυτών, μια πατριαρχική κάστα προσπαθούσε να κάμψει τη δύναμη των γυναικών και της ερωτικής έλξης. Κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας «η σεξουαλικότητα ενδύθηκε μια νέα σημασία... έγινε αντικείμενο εξομολόγησης κατά την οποία οι παραμικρές λεπτομέρειες των πιο προσωπικών σωματικών λειτουργιών αποτέλεσαν θέμα συζήτησης» και «οι διαφορετικές όψεις του σεξ κατακερματίστηκαν σε σκέψη, λέξη, πρόθεση, ακούσια παρόρμηση και πραγματικό γεγονός του σεξ, προκειμένου να στοιχειοθετηθεί μια επιστήμη της σεξουαλικότητας» (Condren 1989: 86-87).

Τα Εξομολογητάρια, τα εγχειρίδια που από τον 7ο αιώνα χρησιμοποιήθηκαν ως πρακτικοί οδηγοί για τους εξομολογητές, ενδείκνυνται για την ανακατασκευή των εκκλησιαστικών σεξουαλικών κανόνων. Ο Φουκώ στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* (1976) υπογραμμίζει τον ρόλο

που έπαιζαν αυτά τα εγχειρίδια στην παραγωγή της σεξουαλικής πράξης ως λόγου, καθώς και μιας πιο πολύμορφης αντίληψης της σεξουαλικότητας τον 17ο αιώνα. Ωστόσο, τα Εξομολογητάρια είχαν χρησιμεύσει ως εργαλεία για την παραγωγή ενός νέου λόγου για το σεξ ήδη από τον Μεσαίωνα. Αποδεικνύουν ότι η Εκκλησία είχε επιχειρήσει να επιβάλει μιαν αληθινή σεξουαλική κατήχηση, καθορίζοντας τις επιτρεπόμενες στάσεις κατά τη συνουσία (στην πραγματικότητα επιτρεπόταν μόνο μία), τις ημέρες κατά τις οποίες επιτρεπόταν, με ποιον επιτρεπόταν και με ποιον απαγορευόταν.

Η σεξουαλική επιτήρηση κλιμακώθηκε τον 12ο αιώνα, όταν οι παπικές σύνοδοι του 1123 και του 1139 εξαπέλυσαν μία νέα σταυροφορία εναντίον της συνήθους πρακτικής του γάμου των ιερωμένων και της συμβίωσης με γυναίκες[25] και ανακήρυξαν το γάμο ιερό μυστήριο, τους όρκους του οποίου δεν μπορούσε να λύσει καμία εγκόσμια εξουσία. Εκείνη την περίοδο, επαναλαμβάνονταν συνεχώς οι περιορισμοί που έθεταν τα Εξομολογητάρια.[26] Σαράντα χρόνια αργότερα, με την τρίτη παπική σύνοδο του 1179, η Εκκλησία εντατικοποίησε την επίθεσή της στον «σοδομισμό», βάζοντας στο στόχαστρο συγχρόνως τους ομοφυλόφιλους και το μη αναπαραγωγικό σεξ (Boswell 1981: 277-286) και για πρώτη φορά καταδίκασε την ομοφυλοφιλία («την ακολασία που είναι ενάντια στη φύση») (Spencer 1995a: 114).

Με την υιοθέτηση αυτής της κατασταλτικής νομοθεσίας, η σεξουαλικότητα πολιτικοποιήθηκε τελείως. Δεν είχε εμφανιστεί ακόμα η παθολογική εμμονή με την οποία αργότερα προσέγγιζε τα σεξουαλικά ζητήματα η Καθολική Εκκλησία. Ωστόσο, ήδη από τον 12ο αιώνα, η Εκκλησία δεν κρυφοκοιτάζει απλώς από την κλειδαρότρυπα στην κρεβατοκάμαρα του ποιμνίου της, αλλά και ανάγει τη σεξουαλικότητα σε κρατική υπόθεση. Έτσι, οι ανορθόδοξες σεξουαλικές επιλογές των αιρετικών πρέπει να θεωρηθούν ως αντιεξουσιαστικές στάσεις, ως προσπάθειες να ελευθερώσουν τα σώματά τους από τον ασφυκτικό κλοιό του κλήρου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της αντικληρικής εξέγερσης ήταν η εμφάνιση, τον 13ο αιώνα, πανθεϊστικών σεκτών, όπως οι Αμαλρικιανοί και οι Αδελφοί του Ελεύθερου Πνεύματος, οι οποίοι, ενάντια στην προσπάθεια της Εκκλησίας να ελέγξει τη σεξουαλική συμπεριφορά, κήρυτταν ότι ο Θεός βρίσκεται μέσα σε όλους μας και άρα είναι αδύνατο να αμαρτήσουμε.

Γυναίκες και αιρέσεις

Μία από τις σημαντικότερες όψεις των αιρετικών κινημάτων είναι η υψηλή θέση που αναγνώρισαν στις γυναίκες. Όπως το έθεσε ο Τζιοακίνο Βόλπε,

για την Εκκλησία οι γυναίκες δεν άξιζαν τίποτα, όμως στις αιρέσεις θεωρούνταν ίσες με τους άνδρες. Είχαν ίσα δικαιώματα και απολάμβαναν ένα είδος κοινωνικής ζωής και κινητικότητας (μπορούσαν να περιπλανιούνται, να κηρύττουν) που δεν θα μπορούσαν να έχουν πουθενά αλλού κατά τον Μεσαίωνα (Volpe 1971: 20· Koch 1983: 247). Στις αιρετικές σέκτες, και κυρίως στους Καθαρούς και τους Βάλδιους, οι γυναίκες είχαν δικαίωμα να τελούν μυστήρια, να κηρύττουν, να βαφτίζουν, ακόμα και να αποκτούν ιερατικά αξιώματα. Αναφέρεται ότι ο Πέτερ Βάλντο [Peter Waldo]* απομακρύνθηκε από την ορθοδοξία όταν ο επίσκοπος της περιοχής του αρνήθηκε να επιτρέψει σε γυναίκες να κηρύττουν, και λέγεται επίσης για τους Καθαρούς ότι λάτρευαν μια γυναικεία μορφή, την Δέσποινα του Στοχασμού, η οποία και ενέπνευσε στον Δάντη την Βεατρίκη (Taylor 1954: 100). Οι αιρετικοί, εξάλλου, επέτρεπαν σε γυναίκες και άνδρες να συγκατοικούν, ακόμα κι αν δεν ήταν παντρεμένοι, αφού δεν φοβούνταν ότι κάτι τέτοιο θα οδηγούσε αναγκαστικά σε "απρεπή" συμπεριφορά. Συχνά, γυναίκες και άνδρες ζούσαν ελεύθερα μαζί, σαν αδέρφια, όπως στις κοινότητες αγάπης της εκκλησίας των πρώιμων χριστιανικών χρόνων. Οι γυναίκες επίσης σχημάτιζαν δικές τους κοινότητες. Χαρακτηριστική περίπτωση είναι οι Βεγίνες, γυναίκες της μεσαίας τάξης των πόλεων που ζούσαν από κοινού (ιδιαίτερα στη Γερμανία και τη Φλάνδρα) και κέρδιζαν τα προς το ζην από την εργασία τους, εκτός του ανδρικού ελέγχου και χωρίς να υπάγονται στον μοναστικό κανόνα (McDonnell 1954· Neel 1989).[27]

Όπως ήταν αναμενόμενο, οι γυναίκες εμφανίζονται συχνότερα με την ιδιότητα της αιρετικής απ' ό,τι με οποιαδήποτε άλλη στη μεσαιωνική ζωή (Volpe 1971: 20). Σύμφωνα με τον Γκότφριντ Κοχ [Gottfried Koch], ήδη τον 10ο αιώνα συνιστούσαν μεγάλο τμήμα των Βογόμιλων, ενώ τον 11ο οι γυναίκες ήταν και πάλι η ψυχή των αιρετικών κινημάτων στη Γαλλία και την Ιταλία. Αυτή τη φορά, οι αιρετικές προέρχονταν από τις κατώτερες τάξεις των δουλοπάροικων και δημιούργησαν ένα πραγματικά γυναικείο κίνημα εντός διαφορετικών αιρετικών ομάδων (Koch 1983: 246-247). Οι αιρετικές εμφανίζονται επίσης στα αρχεία της Ιεράς Εξέτασης: για κάποιες γνωρίζουμε ότι κάηκαν στην πυρά, για άλλες ότι φυλακίστηκαν για την υπόλοιπη ζωή τους.

Μπορούμε άραγε να ισχυριστούμε ότι αυτή η έντονη παρουσία των γυναικών στις αιρετικές σέκτες ευθύνεται για τη «σεξουαλική επανάσταση» των αιρετικών; Ή μάλλον να υποθέσουμε ότι η ανάγκη για «ελεύθερο έρωτα» δεν ήταν παρά ένα κόλπο των ανδρών προκειμένου να κερδίσουν

---

* Ηγέτης των Πτωχών της Λυόν, από τον οποίο πήραν το όνομά τους οι Βάλδιοι. (*Σ.τ.μ.*)

εύκολη πρόσβαση στο σεξ; Οι απαντήσεις δεν είναι εύκολες. Ωστόσο, οι πολυάριθμες αναφορές των Εξομολογηταρίων στις εκτρώσεις και τη χρήση αντισυλληπτικών μεθόδων από τις γυναίκες φανερώνουν ότι οι γυναίκες πράγματι προσπαθούσαν να ελέγξουν την αναπαραγωγική τους λειτουργία. Λαμβάνοντας μάλιστα υπόψη τη μελλοντική ποινικοποίηση τέτοιων πρακτικών κατά το κυνήγι των μαγισσών, είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι τα αντισυλληπτικά αναφέρονται στα Εξομολογητάρια ως «καταπότια στειρότητας» ή *maleficia* [μαγικά] (Noonan: 155-161) και εικάζεται ότι τα χρησιμοποιούσαν οι γυναίκες.

Στον πρώιμο Μεσαίωνα, η Εκκλησία εξακολουθούσε να ανέχεται τις συγκεκριμένες πρακτικές, αναγνωρίζοντας ότι οι γυναίκες ίσως επιθυμούσαν να περιορίσουν τις γεννήσεις για οικονομικούς λόγους. Έτσι, στο *Decretum* που έγραψε ο Μπούρκχαρντ, επίσκοπος της Βορμς (γύρω στο 1010), μετά την καθιερωμένη ερώτηση

> Έχεις κάνει ποτέ αυτό που συνηθίζουν κάποιες γυναίκες όταν, έχοντας συνάψει σεξουαλικές σχέσεις εκτός γάμου, θέλουν να σκοτώσουν τον γόνο τους κι έτσι χρησιμοποιούν τα *maleficia* και τα βοτάνια τους ώστε να σκοτώσουν ή να "ρίξουν" το έμβρυο ή, σε περίπτωση που δεν έχουν ακόμα συλλάβει, να καταφέρουν να μην συλλάβουν;

προβλεπόταν ότι οι ένοχες υποβάλλονταν σε επιτίμιο για δέκα χρόνια. Όμως αναφερόταν επίσης ότι «έχει μεγάλη διαφορά εάν πρόκειται για φτωχή γυναίκα που έδρασε έτσι εξαιτίας της δυσκολίας της να αναθρέψει το παιδί, ή για γυναίκα που ήθελε να αποκρύψει το έγκλημα της μοιχείας» (*ό.π.*).

Όμως η κατάσταση άλλαξε δραματικά όταν ο έλεγχος των γυναικών επί της αναπαραγωγής φάνηκε να απειλεί την οικονομική και κοινωνική σταθερότητα, όπως και έγινε μετά τη δημογραφική καταστροφή που προκλήθηκε από τον «Μαύρο Θάνατο», την τρομακτική επιδημία πανούκλας μεταξύ 1347 και 1352, που αφάνισε το ένα τρίτο του ευρωπαϊκού πληθυσμού (Ziegler 1969: 230).

Παρακάτω θα εξετάσουμε τον ρόλο που έπαιξε αυτή η δημογραφική καταστροφή στην «κρίση εργασίας» κατά τον ύστερο Μεσαίωνα. Προς το παρόν, μπορούμε να σημειώσουμε ότι μετά την εξάπλωση της επιδημίας οι σεξουαλικές πεποιθήσεις των αιρετικών χρησιμοποιήθηκαν εντονότερα για τη δικαιολόγηση της δίωξής τους και διαστρεβλώθηκαν με τέτοιον τρόπο που προεικονίζει το πώς παρουσιάστηκε αργότερα το Σαμπάτ των μαγισσών. Στα μέσα του 14ου αιώνα, οι αναφορές των ιεροεξεταστών δεν αρκούνταν

πλέον στο να κατηγορούν τους αιρετικούς για σοδομισμό και ελευθέρια ήθη. Τώρα πια οι αιρετικοί κατηγορούνταν για ζωολατρία, συμπεριλαμβανομένου του ατιμωτικού *bacium sub cauda* (φιλί κάτω από την ουρά), καθώς και ότι επιδίδονταν σε οργιαστικές τελετές, νυχτερινές πτήσεις και θυσίες νηπίων (Russell 1972). Οι ιεροεξεταστές ανέφεραν επίσης την ύπαρξη μιας σέκτας που λάτρευε τον Διάβολο, ονόματι Εωσφοριστές. Παράλληλα με αυτή τη διαδικασία, που χαρακτήρισε τη μετάβαση από τη δίωξη των αιρετικών στο κυνήγι των μαγισσών, οι αιρετικοί παρουσιάζονταν ολοένα και συχνότερα ως γυναίκες, με αποτέλεσμα στις αρχές του 15ου αιώνα η μάγισσα να αποτελεί τον κύριο στόχο των διωγμών.

Πάντως, αυτό δεν σήμανε το τέλος των αιρετικών κινημάτων. Το αποκορύφωμά τους ήταν το 1533, όταν οι Αναβαπτιστές προσπάθησαν να ιδρύσουν στο Μύνστερ της Γερμανίας την Πόλη του Θεού. Η απάντηση ήταν ένα λουτρό αίματος που συνοδεύτηκε από ένα κύμα ανελέητων αντιποίνων που είχε αντίκτυπο στον αγώνα των προλετάριων σε ολόκληρη την Ευρώπη (Po-chia Hsia 1988a: 51-69).

Μέχρι τότε, ούτε οι άγριοι διωγμοί ούτε η δαιμονοποίηση των αιρέσεων είχαν καταφέρει να εμποδίσουν τη διάδοση των αιρετικών ιδεών. Όπως γράφει ο Αντονίνο Ντι Στέφανο [Antonino Di Stefano], οι αφορισμοί, οι δημεύσεις περιουσιών, τα βασανιστήρια, ο θάνατος στην πυρά, οι εκστρατείες ενάντια στους αιρετικούς, κανένα από αυτά τα μέτρα δεν μπόρεσε να κλονίσει την «τεράστια ζωντάνια και απήχηση» του *haeretica pravitatis* (του αιρετικού Κακού) (Di Stefano 1950: 769). «Δεν υπάρχει ούτε μια κοινότητα», γράφει ο Ιάκωβος του Βιτρί στις αρχές του 13ου αιώνα, «που να μην έχει κάποιους υποστηρικτές, υπερασπιστές και πιστούς των αιρέσεων». Ακόμα και μετά την εκστρατεία του 1215 ενάντια στους Αλβιγηνούς, που διέλυσε τα προπύργια των Καθαρών, οι αιρέσεις (όπως και το Ισλάμ) παρέμεναν η κύρια απειλή που η Εκκλησία είχε να αντιμετωπίσει. Τα μέλη τους προέρχονταν από κάθε είδους κοινωνικό υπόβαθρο: τους αγρότες, τις κατώτερες τάξεις των κληρικών (που ταυτίζονταν με τους φτωχούς και χρωμάτιζαν τους αγώνες τους με τον λόγο του Ευαγγελίου), τους αστούς, ακόμα και την κατώτερη αριστοκρατία. Ωστόσο, οι λαϊκές αιρέσεις ήταν κυρίως ένα φαινόμενο που παρουσιάστηκε στις κατώτερες τάξεις. Ευδοκίμησαν μεταξύ του προλεταριάτου της υπαίθρου και των πόλεων, δηλαδή τους αγρότες, τους υποδηματοποιούς, τους κλωστοϋφαντουργούς, στους οποίους «κήρυτταν την ισότητα, θρέφοντας το εξεγερτικό τους πνεύμα με αποκαλυπτικές προφητείες» (*ό.π.*: 776).

Μπορούμε να διαπιστώσουμε την απήχηση που έβρισκαν οι αιρετικοί, αν μελετήσουμε τις δίκες που συνέχιζε να διεξάγει η Ιερά Εξέταση στα 1330, στην περιοχή του Τρέντο στη βόρεια Ιταλία, ενάντια σε όσους είχαν περιθάλψει τους Αποστολικούς, ενώ ο ηγέτης τους Αδελφός Ντολτσίνο [Fra Dolcino] είχε περάσει από εκείνη την περιοχή πριν από τριάντα χρόνια (Orioli 1993: 217-237). Τότε, πολλοί είχαν προσφέρει καταφύγιο στον ίδιο και τους ακολούθους του. Αργότερα, το 1304, όταν ο Αδελφός Ντολτσίνο ίδρυσε μια κοινότητα στα βουνά του Βερτσελέζε (στο Πιεμόντε) επαγγελλόμενος τον ερχομό μιας θεϊκής βασιλείας εθελούσιας πενίας και αγάπης, βρήκε υποστήριξη από τους ντόπιους αγρότες που είχαν ήδη εξεγερθεί εναντίον του επισκόπου του Βερτσέλι (Mornese και Buratti 2000). Οι υποστηρικτές του Ντολτσίνο αντιστάθηκαν για τρία χρόνια στις σταυροφορίες και τους αποκλεισμούς που οργάνωνε ο επίσκοπος εναντίον τους, με τις γυναίκες να μάχονται στο πλευρό των ανδρών φορώντας ανδρικές στολές. Στο τέλος, νικήθηκαν από την πείνα και την αριθμητική υπεροχή των δυνάμεων της Εκκλησίας (Lea 1961: 615-620· Hilton 1973: 108). Την ημέρα που τα στρατεύματα που είχε συγκεντρώσει ο επίσκοπος του Βερτσέλι τελικά επικράτησαν, «περισσότεροι από χίλιοι αιρετικοί χάθηκαν στις φλόγες, στο ποτάμι, σκοτώθηκαν από τα ξίφη, υπέφεραν τον πιο οδυνηρό θάνατο». Η σύντροφος του Ντολτσίνο, Μαργαρίτα, κάηκε αργά μπροστά στα μάτια του επειδή αρνήθηκε να αποκηρύξει την πίστη της. Τον ίδιο τον Ντολτσίνο τον οδήγησαν στα ορεινά μονοπάτια και τον διαμέλιζαν σιγά σιγά, προς παραδειγματισμό του ντόπιου πληθυσμού (Lea 1961: 620).

Οι αγώνες στις πόλεις

Εκτός από τις γυναίκες και τους άνδρες, στα αιρετικά κινήματα βρήκαν επίσης έναν κοινό στόχο οι αγρότες και οι εργάτες των πόλεων. Αυτή η σύμπτωση συμφερόντων, ανθρώπων που σε άλλη περίπτωση θα είχαν τελείως διαφορετικές έγνοιες και προσδοκίες, επέδρασε σημαντικά σε ποικίλους τομείς. Κατ' αρχάς, κατά τον Μεσαίωνα υπήρχαν στενοί δεσμοί μεταξύ πόλης και υπαίθρου. Πολλοί κάτοικοι των πόλεων ήταν πρώην δουλοπάροικοι που είχαν μετακομίσει ή δραπετεύσει στις πόλεις με την ελπίδα μιας καλύτερης ζωής και, ενώ εργάζονταν ως τεχνίτες, συνέχιζαν να δουλεύουν τη γη, ειδικά την εποχή της συγκομιδής. Οι σκέψεις και οι ελπίδες τους εξακολουθούσαν να επηρεάζονται βαθύτατα από τη ζωή στο χωριό και από τη συνεχιζόμενη επαφή τους με τη γη. Τους αγρότες και τους εργάτες της πόλης ένωνε επίσης το γεγονός ότι υπόκειντο στην ίδια πολιτική

κυριαρχία, καθώς από τον 13ο αιώνα (ιδιαίτερα στη βόρεια και την κεντρική Ιταλία) οι αριστοκράτες που κατείχαν γη και οι πατρίκιοι έμποροι των πόλεων άρχισαν να συγχωνεύονται, συγκροτώντας κοινή εξουσία. Αυτή η κατάσταση προωθούσε την ανάπτυξη κοινών συμφερόντων και ευνοούσε την αλληλεγγύη μεταξύ των εργατών. Έτσι, κάθε φορά που οι αγρότες εξεγείρονταν, είχαν την υποστήριξη των τεχνιτών και των μεροκαματιάρηδων, καθώς και των ολοένα αυξανόμενων φτωχών των πόλεων. Αυτό συνέβη και κατά την αγροτική εξέγερση στην παραθαλάσσια Φλάνδρα, που ξεκίνησε το 1323 και τελείωσε τον Ιούνιο του 1328, αφού ο βασιλιάς της Γαλλίας και οι φλαμανδοί αριστοκράτες νίκησαν τους εξεγερμένους στο Κάσελ το 1327. Όπως γράφει ο Ντέιβιντ Νίκολας [David Nicholas], «η ικανότητα των εξεγερμένων να συνεχίζουν τη σύγκρουση επί πέντε χρόνια μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο αν λάβουμε υπόψη τη συμμετοχή της πόλης» (Nicholas 1992: 213-214). Προσθέτει ότι μέχρι το τέλος του 1324 οι εξεγερμένοι αγρότες είχαν ενώσει τις δυνάμεις τους με τους τεχνίτες στην Υπρ και την Μπρυζ:

> Η Μπρυζ, που βρισκόταν πλέον υπό τον έλεγχο των υφαντών και των γναφιάδων, διαδέχτηκε τους αγρότες στην καθοδήγηση της εξέγερσης… Ξεκίνησε ένας πόλεμος προπαγάνδας, καθώς οι μοναχοί και οι κήρυκες έλεγαν στα πλήθη ότι είχε έρθει μια νέα εποχή και ότι ήταν ίσοι με τους αριστοκράτες (*ό.π.*).

Ένας ακόμα συνασπισμός αγροτών και εργατών των πόλεων ήταν οι Τουσέν, ένα κίνημα "συμμοριτών" που δρούσε στα βουνά της κεντρικής Γαλλίας, όπου συμμετείχαν και τεχνίτες σε μια χαρακτηριστικά αγροτική οργάνωση (Hilton 1973: 128).

Εκείνο που ένωνε αγρότες και τεχνίτες ήταν η κοινή προσδοκία για την εξάλειψη των κοινωνικών διαφορών. Όπως γράφει ο Νόρμαν Κον [Norman Cohn], αυτό καταδεικνύεται

> σε πολλά και ποικίλα γραπτά τεκμήρια:
> – στις παροιμίες που δημιουργούσαν οι ίδιοι οι φτωχοί: «Ο φτωχός δουλεύει συνέχεια, ανησυχεί, κοπιάζει και κλαίει, ποτέ δεν γελάει με την καρδιά του, ενώ ο πλούσιος γελάει και τραγουδάει...»
> – στα θρησκευτικά θεατρικά έργα: «… κάθε άνθρωπος θα έπρεπε να έχει ίση περιουσία με οποιονδήποτε άλλον, ενώ εμείς δεν κατέχουμε τίποτε που μπορούμε να το ονομάσουμε δικό μας. Οι μεγάλοι αφεντάδες έχουν

όλη την περιουσία και η φτωχολογιά δεν έχει τίποτε εξόν βάσανα και αναποδιές...»
– καθώς και στις σάτιρες, που διαβάζονταν πολύ και ασκούσαν μεγάλη επιρροή: «ειρηνοδίκες, προεστοί, εκκλησιάρχες, δήμαρχοι – σχεδόν όλοι ζουν από την κλεψιά. Όλοι πατάνε πάνω στους φτωχούς, όλοι θέλουν να τους ρημάξουν… τους μαδάνε ζωντανούς... Ο ισχυρότερος κλέβει τον πιο αδύναμο...» Ή πάλι: «Οι καλοί δουλευτάδες κάνουν το σταρένιο το ψωμί, αλλά ποτέ δεν το γεύονται˙ όχι, παίρνουν μόνο τ᾽ αποκοσκινίδια, και από το καλό κρασί παίρνουν μόνο το κατακάθια, και από τα καλά υφάσματα μόνο τα κουρέλια. Όλα τα νόστιμα και καλά τα παίρνουν οι αριστοκράτες και οι κληρικοί...» (N. Cohn 1970: 99-100).*

Τέτοιες διαμαρτυρίες δηλώνουν πόσο απεχθείς ήταν για το λαό οι ανισότητες που υπήρχαν μεταξύ των «μεγάλων πουλιών» και των «μικρών πουλιών», των «χοντρών» και των «λιγνών», όπως ονομάζονταν οι πλούσιοι και οι φτωχοί κατά το φλωρεντινό πολιτικό ιδίωμα του 14ου αιώνα. «Τίποτα δεν πρόκειται να πάει καλά στην Αγγλία μέχρις ότου όλοι να είμαστε στην ίδια κατάσταση», διακήρυττε ο Τζον Μπολ στην προσπάθειά του να οργανώσει την Εξέγερση των Άγγλων Χωρικών (*ό.π.*: 199).

Όπως είδαμε, βασικές εκφράσεις αυτής της προσδοκίας για μια περισσότερο εξισωτική κοινωνία αποτελούσαν ο εκθειασμός της πενίας και η κοινοκτημοσύνη των αγαθών. Εξάλλου, αυτή η προοπτική ισότητας αντανακλάται και στη νέα στάση απέναντι στην εργασία, περισσότερο έντονη στις τάξεις των αιρετικών. Από τη μία πλευρά, έχουμε μια στρατηγική «άρνησης της εργασίας», όπως αυτή που υιοθέτησαν οι γάλλοι Βάλδιοι (οι Πτωχοί της Λυόν) και τα μέλη ορισμένων μοναστικών ταγμάτων (Φραγκισκανοί, Αδελφοί του Ελεύθερου Πνεύματος) που επιθυμώντας να απαλλαγούν από τις εγκόσμιες έγνοιες επιβίωναν χάρη στην επαιτεία και την υποστήριξη της κοινότητας. Από την άλλη, σημειώνεται μια επαναξιολόγηση της εργασίας, ιδιαίτερα της χειρωνακτικής, που αποτυπώνεται στην πιο συνειδητή μορφή της στις διακηρύξεις των άγγλων Λολάρδων, που υπενθύμιζαν στους υποστηρικτές τους ότι «Οι ευγενείς έχουν όμορφα σπίτια, ενώ εμείς μόνο δουλειά και βάσανα. Κι όμως, τα πάντα είναι αποτέλεσμα της δουλειάς μας» (*ό.π.*˙ Christie-Murray 1976: 114-115).

* Χρησιμοποιούμε (ελαφρώς τροποποιημένη) τη μετάφραση του Βασίλη Τομανά από την ελλ. έκδοση: *Αγώνες για την έλευση της χιλιετούς βασιλείας του Θεού. Επαναστάτες χιλιαστές και μυστικιστές αναρχικοί του Μεσαίωνα*, Σκόπελος: Νησίδες, 1999, σσ. 101-102. (*Σ.τ.μ.*)

Αναμφίβολα, η επίκληση στην «αξία της εργασίας» –κάτι που ήταν πρωτοφανές σε μια κοινωνία όπου κυριαρχούσε η τάξη των πολεμιστών– λειτούργησε αρχικά ως υπενθύμιση της αυθαιρεσίας της φεουδαρχικής εξουσίας. Αλλά αυτή η νέα συνειδητότητα καταδεικνύει επίσης την ανάδειξη νέων κοινωνικών δυνάμεων που έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην κατάρρευση του φεουδαρχικού συστήματος.

Αυτή η εκτίμηση της εργασίας αντανακλά τη δημιουργία ενός προλεταριάτου των πόλεων που απαρτιζόταν από μάστορες και μαθητευόμενους –που δούλευαν για βιοτέχνες και παρήγαν αγαθά για την τοπική αγορά– αλλά κυρίως από μεροκαματιάρηδες που δούλευαν για πλούσιους επιχειρηματίες σε βιομηχανίες που παρήγαν προϊόντα για εξαγωγή. Τέλη 14ου και αρχές 15ου αιώνα στη Φλωρεντία, τη Σιένα και τη Φλάνδρα μπορούμε να βρούμε συγκεντρωμένους μέχρι και 4.000 τέτοιους μεροκαματιάρηδες (υφαντές, γναφιάδες, βαφείς) σε υφαντουργικές μονάδες. Γι' αυτούς, η ζωή στην πόλη δεν ήταν παρά ένα νέο είδος δουλοπαροικίας, αυτή τη φορά υπό την εξουσία των επιχειρηματιών, οι οποίοι ασκούσαν τον αυστηρότερο έλεγχο στις δραστηριότητές τους και την πιο δεσποτική ταξική κυριαρχία. Οι μισθωτοί εργάτες των πόλεων δεν είχαν δικαίωμα να δημιουργήσουν σωματεία και απαγορευόταν ακόμα και να συγκεντρώνονται οπουδήποτε και για οποιονδήποτε λόγο. Δεν είχαν δικαίωμα να φέρουν όπλα, αλλά ούτε και επαγγελματικά εργαλεία. Η απεργία τιμωρούνταν με θάνατο (Pirenne 1956: 132). Στη Φλωρεντία δεν είχαν κανένα πολιτικό δικαίωμα· αντίθετα με τους μάστορες, δεν ανήκαν σε κάποια συντεχνία και ήταν εκτεθειμένοι στην πιο απάνθρωπη εκμετάλλευση από τους επιχειρηματίες, οι οποίοι, εκτός του ότι ήλεγχαν την τοπική διοίκηση, είχαν τα δικά τους ιδιωτικά δικαστήρια και, απολαμβάνοντας οι ίδιοι καθεστώς ασυλίας, τους κατασκόπευαν, τους συλλάμβαναν, τους βασάνιζαν και τους κρεμούσαν για το παραμικρό (Rodolico 1971).

Ακριβώς αυτοί οι εργάτες αναπτύσσουν τις πιο ακραίες μορφές κοινωνικής διαμαρτυρίας και ασπάζονται τις αιρετικές ιδέες (*ό.π.*: 56-59). Σε ολόκληρο τον 14ο αιώνα, ειδικά στη Φλάνδρα, οι υφαντουργοί ξεσηκώνονται διαρκώς ενάντια στον επίσκοπο, τους ευγενείς, τους επιχειρηματίες, ακόμα και τις σημαντικότερες συντεχνίες. Στη Μπρυζ, όταν οι κύριες συντεχνίες απέκτησαν εξουσία το 1348, οι εριουργοί συνέχισαν να εξεγείρονται εναντίον τους. Στη Γάνδη, το 1335, η εξέγερση των ντόπιων αστών ξεπεράστηκε από την εξέγερση των υφαντών που προσπάθησαν να εγκαθιδρύσουν μια «δημοκρατία των εργατών» που θα βασιζόταν στην παύση κάθε αρχής, εκτός από εκείνη των χειρωνακτών (Boissonnade 1927: 310-311). Νικημένοι από

έναν εντυπωσιακό συνασπισμό δυνάμεων (που περιελάμβανε τον ηγεμόνα, τους ευγενείς, τον κλήρο, τους αστούς), οι υφαντές δοκίμασαν εκ νέου στα 1378 και πέτυχαν να ιδρύσουν αυτό που (ίσως με κάποια υπερβολή) ονομάστηκε η πρώτη «δικτατορία του προλεταριάτου» στην ιστορία. Στόχος τους, σύμφωνα με τον Προσπέρ Μπουασονάντ [Prosper Boissonnade], ήταν «να ξεσηκώσουν τους μαστόρους ενάντια στους αφέντες, τους μισθωτούς εργάτες ενάντια στους μεγάλους επιχειρηματίες και τους αγρότες ενάντια στους γαιοκτήμονες και τον κλήρο. Λεγόταν ότι σκέφτονταν να αφανίσουν ολόκληρη την αστική τάξη και τους ευγενείς, εξαιρώντας μόνο τα παιδιά μέχρι την ηλικία των έξι χρόνων» (*ό.π.*: 311). Νικήθηκαν σε μια μάχη στο Ρόζεμπεκε το 1382, όπου σκοτώθηκαν 26.000 εργάτες (*ό.π.*).

Τα γεγονότα στη Μπρυζ και τη Γάνδη δεν ήταν μεμονωμένες περιπτώσεις. Στη Γερμανία και την Ιταλία, επίσης, οι τεχνίτες και οι εργάτες εξεγείρονταν με κάθε ευκαιρία, αναγκάζοντας τους ντόπιους αστούς να ζουν σε καθεστώς διαρκούς φόβου. Στη Φλωρεντία οι εργάτες πήραν την εξουσία το 1379, υπό την ηγεσία των Τσιόμπι, των μεροκαματιάρηδων της φλωρεντινής υφαντουργίας.[28] Κι αυτοί επίσης δημιούργησαν μια κυβέρνηση εργατών, αλλά διήρκεσε μόνο λίγους μήνες και τελικά νικήθηκε οριστικά το 1382 (Rodolico 1971). Οι εργάτες στη Λιέγη, στις Κάτω Χώρες, είχαν καλύτερη τύχη. Το 1384 οι ευγενείς και οι πλούσιοι (οι «μεγάλοι», όπως ονομάζονταν), αδύναμοι να συνεχίσουν την αντίσταση που κρατούσε ήδη περισσότερο από έναν αιώνα, παραδόθηκαν. Από εκείνη τη στιγμή, οι «συντεχνίες είχαν την πλήρη κυριαρχία της πόλης» και έπαιζαν ρυθμιστικό ρόλο στην τοπική διοίκηση (Pirenne 1937: 201). Οι τεχνίτες είχαν επίσης υποστηρίξει τους εξεγερμένους αγρότες στην παραθαλάσσια Φλάνδρα, σε έναν αγώνα που διήρκεσε από το 1323 ως το 1328 και τον οποίο ο Ανρί Πιρέν [Henri Pirenne] περιγράφει ως «ένα γνήσιο εγχείρημα κοινωνικής επανάστασης» (*ό.π.*: 195). Τότε, σύμφωνα με έναν Φλαμανδό της εποχής με προφανή ταξική συνείδηση, «η πανούκλα της εξέγερσης ήταν τέτοια, που οι άνθρωποι ένιωθαν αηδιασμένοι από τη ζωή» (*ό.π.*: 196). Έτσι, από το 1320 ως το 1332, οι «ενάρετοι άνθρωποι» της Υπρ ικέτευαν τον βασιλιά να μην επιτρέψει την κατεδάφιση των εσωτερικών τειχών της πόλης όπου ζούσαν, ώστε να προστατεύονται από τους «κοινούς ανθρώπους» (*ό.π.*: 202-203).

Ο Μαύρος Θάνατος και η κρίση της εργασίας

Σημείο καμπής των αγώνων κατά τον Μεσαίωνα αποτέλεσε ο Μαύρος Θάνατος που σκότωσε περίπου το 30% με 40% του ευρωπαϊκού πληθυσμού

(Ziegler 1969: 230). Ο Μεγάλος Λοιμός του 1315-22, που εξασθένησε την άμυνα των ανθρώπων απέναντι στην αρρώστια (Jordan 1996), είχε ως επακόλουθο αυτήν την πρωτοφανή δημογραφική κατάρρευση που άλλαξε ριζικά την κοινωνική και πολιτική ζωή της Ευρώπης, πρακτικά εγκαινιάζοντας μια νέα εποχή. Οι κοινωνικές ιεραρχίες ανατράπηκαν εξαιτίας των ισοπεδωτικών συνεπειών της εξάπλωσης της νόσου. Επιπλέον, η εξοικείωση με το θάνατο υπονόμευσε την κοινωνική πειθαρχία. Αντιμέτωποι με το ενδεχόμενο ενός αιφνίδιου θανάτου, οι άνθρωποι δεν είχαν πια καμιά όρεξη να δουλέψουν ή να συμμορφωθούν με τους κοινωνικούς ή σεξουαλικούς κανόνες, παρά νοιάζονταν να περάσουν όσο καλύτερα μπορούσαν, να γιορτάσουν όσο περισσότερο μπορούσαν χωρίς να σκέφτονται το μέλλον.

Ωστόσο, η σημαντικότερη συνέπεια της πανούκλας ήταν η εντατικοποίηση της κρίσης της εργασίας που είχε ήδη δημιουργηθεί με την ταξική πάλη. Ο αποδεκατισμός του εργατικού δυναμικού έκανε την εργασία εξαιρετικά σπάνια, αύξησε σημαντικά το κόστος της και ενίσχυσε την αποφασιστικότητα των ανθρώπων να σπάσουν τα δεσμά της φεουδαρχικής κυριαρχίας.

Όπως σημειώνει ο Κρίστοφερ Ντάιερ [Christopher Dyer], η σπάνη της εργασίας εξαιτίας της επιδημίας άλλαξε το συσχετισμό δυνάμεων υπέρ των κατώτερων τάξεων. Όσο η γη ήταν σπάνια, η απειλή εκδίωξης από τη γη μπορούσε να ελέγχει τους αγρότες. Αλλά όταν ο πληθυσμός αποδεκατίστηκε και η γη περίσσευε, οι απειλές των γαιοκτημόνων δεν είχαν πια κανένα αποτέλεσμα, καθώς οι αγρότες μπορούσαν πλέον να μετακινηθούν ελεύθερα και να βρουν νέα γη για καλλιέργεια (Dyer 1968: 26). Έτσι, ενώ τα σπαρτά σάπιζαν και τα ζώα τριγυρνούσαν στα χωράφια, οι αγρότες και οι τεχνίτες είχαν ξαφνικά τον έλεγχο της κατάστασης. Σύμπτωμα αυτής της νέας εξέλιξης ήταν η αύξηση της άρνησης πληρωμής ενοικίου, που ενισχυόταν μάλιστα από την απειλή μιας μαζικής φυγής προς άλλες γαίες ή την πόλη. Όπως καταγράφεται λακωνικά στα χωροδεσποτικά αρχεία, οι αγρότες «αρνούνταν να πληρώσουν» (*negant solvere*). Επιπλέον, δήλωναν ότι «δεν θα πλήρωναν πια τους φόρους» (*negant consuetudines*) και αδιαφορούσαν για τις διαταγές των γαιοκτημόνων να επισκευάσουν τα σπίτια τους, να καθαρίσουν τα χαντάκια ή να κυνηγήσουν τους δουλοπάροικους που είχαν δραπετεύσει (*ό.π.*: 24).

Μέχρι το τέλος του 14ου αιώνα, η άρνηση των υποχρεωτικών εργασιών και της πληρωμής ενοικίου είχε πάρει μαζικές διαστάσεις. Ολόκληρα χωριά οργανώθηκαν από κοινού, σταμάτησαν να πληρώνουν πρόστιμα και φόρους υποτέλειας, και έπαψαν να αναγνωρίζουν την υποχρέωση εκτέλεσης

εργασιών ή τις αποφάσεις των χωροδεσποτικών δικαστηρίων, που αποτελούσαν το βασικό όργανο της φεουδαρχικής εξουσίας. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν είχε τόση σημασία το ύψος του ενοικίου που αρνούνταν να πληρώσουν ή το πλήθος των εργασιών που αρνούνταν να εκτελέσουν, όσο το ότι οι ταξικές σχέσεις όπου βασιζόταν η φεουδαρχική κυριαρχία είχαν ανατραπεί. Ένας συγγραφέας του πρώιμου 16ου αιώνα, του οποίου τα λόγια αντανακλούν τη θέση των ευγενών, συνοψίζει την κατάσταση ως εξής:

> Οι αγρότες είναι υπερβολικά πλούσιοι... και δεν ξέρουν τι θα πει υπακοή. Αδιαφορούν για το νόμο, εύχονται να μην υπήρχαν ευγενείς... και θα ήθελαν να αποφασίζουν οι ίδιοι πόσο ενοίκιο πρέπει να παίρνουμε για τη γη μας (*ό.π.*: 33).

Ως απάντηση στο αυξημένο κόστος της εργασίας και την κατάρρευση του φεουδαρχικού συστήματος των ενοικίων, έγιναν διάφορες προσπάθειες να αυξηθεί η εκμετάλλευση της εργασίας, είτε μέσω της επαναφοράς των υποχρεωτικών εργασιών ή, σε κάποιες περιπτώσεις, της αναβίωσης της δουλείας. Στη Φλωρεντία το 1366 εγκρίθηκε η εισαγωγή σκλάβων.[29] Τέτοια μέτρα, πάντως, απλώς όξυναν τις ταξικές συγκρούσεις. Στην Αγγλία η απόπειρα των ευγενών να περιορίσουν το κόστος της εργασίας μέσω του Νόμου περί Εργατών, που καθόριζε το υψηλότερο ημερομίσθιο, προκάλεσε το 1381 την Εξέγερση των Χωρικών. Η εξέγερση εξαπλώθηκε από περιοχή σε περιοχή και τελικά χιλιάδες αγρότες πορεύτηκαν από το Κεντ ως το Λονδίνο προκειμένου να «μιλήσουν στον βασιλιά» (Hilton 1973· Dobson 1983). Στη Γαλλία επίσης, μεταξύ 1379 και 1382, σημειώθηκε μια «επαναστατική θύελλα» (Boissonnade 1927: 314). Προλεταριακές εξεγέρσεις ξέσπασαν στο Μπεζιέ, όπου απαγχονίστηκαν σαράντα υφαντές και τσαγκάρηδες. Στο Μονπελιέ εξεγερμένοι εργάτες ανακοίνωναν ότι «τα Χριστούγεννα θα πουλάμε χριστιανική σάρκα ένα σελίνι το κιλό». Εξεγέρσεις ξέσπασαν στην Καρκασόν, την Ορλεάνη, την Αμιένη, την Τουρναί, τη Ρουάν και τελικά στο Παρίσι, όπου το 1413 μια «εργατική δημοκρατία» κατέλαβε την εξουσία.[30] Στην Ιταλία η σημαντικότερη εξέγερση ήταν αυτή των Τσιόμπι. Ξεκίνησε τον Ιούλιο του 1382, όταν οι εργάτες στην υφαντουργία της Φλωρεντίας ανάγκασαν για κάποιο διάστημα τους αστούς να τους εκχωρήσουν μερίδιο στη διακυβέρνηση και ανακοίνωσαν την αναστολή αποπληρωμής όλων των χρεών των μισθωτών. Στη συνέχεια ανακήρυξαν μία, στην ουσία, δικτατορία του προλεταριάτου (των «ανθρώπων του Θεού»), μολονότι σύντομα συνετρίβησαν από μια συμμαχία δυνάμεων των ευγενών και των αστών (Rodolico 1971).

«Τώρα είναι η ώρα» – αυτή η φράση που επανέρχεται στις επιστολές του Τζον Μπολ εκφράζει επιτυχημένα το ηθικό του ευρωπαϊκού προλεταριάτου στο τέλος του 14ου αιώνα, όταν στη Φλωρεντία, στους τοίχους των ταβερνών και των καταστημάτων άρχισε να εμφανίζεται ο τροχός της τύχης, σύμβολο της επικείμενης αλλαγής της κατάστασης.

Στη διάρκεια αυτής της διαδικασίας, διευρυνόταν ο πολιτικός ορίζοντας και οι οργανωτικές διαστάσεις της πάλης των αγροτών και των τεχνιτών. Ολόκληρες περιοχές εξεγείρονταν, δημιουργούσαν συνελεύσεις και επάνδρωναν στρατό. Κάποιες φορές, οι αγρότες οργανώνονταν σε ομάδες και επιτίθονταν στα κάστρα των αρχόντων καταστρέφοντας τα αρχεία με τις γραπτές αποδείξεις της υποτέλειάς τους. Μέχρι τον 15ο αιώνα, οι αντιπαραθέσεις μεταξύ αγροτών και ευγενών είχαν πάρει διαστάσεις αληθινών πολέμων, όπως στην περίπτωση του πολέμου για τις *remensas* στην Ισπανία που διήρκεσε από το 1462 ως το 1486.[31] Στη Γερμανία ξεκίνησε ένας κύκλος «πολέμων των χωρικών», με τη μυστική εξέγερση που οργανώθηκε το 1476 από τον Χανς τον Αυλητή· κλιμακώθηκε σε τέσσερις αιματηρές εξεγέρσεις υπό την ηγεσία της «Ένωσης των Αγροτών» (Bundschuh) μεταξύ 1493 και 1517 και κατέληξε σε έναν πραγματικό πόλεμο που διήρκεσε από το 1522 ως το 1525 και απλώθηκε σε τέσσερις χώρες (Engels 1977· Blickle 1977).

Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις οι εξεγερμένοι δεν αρκούνταν απλώς στην απαίτηση να τεθούν κάποιοι περιορισμοί στη φεουδαρχική εξουσία, ούτε ήθελαν μονάχα να διαπραγματευτούν τη βελτίωση των συνθηκών της ζωής τους. Στόχος τους ήταν να βάλουν τέλος στην εξουσία των αρχόντων. Όπως διακήρυτταν οι άγγλοι αγρότες κατά την Εξέγερση των Χωρικών το 1381, «ο παλιός νόμος πρέπει να καταργηθεί». Και πράγματι, στις αρχές του 15ου αιώνα, τουλάχιστον στην Αγγλία, η δουλοπαροικία είχε εκλείψει σχεδόν τελείως, παρ' όλο που η εξέγερση είχε ηττηθεί πολιτικά και στρατιωτικά και οι ηγέτες της είχαν εκτελεστεί με βάναυσους τρόπους (Titow 1969: 58).

Επακολούθησε η επονομαζόμενη «χρυσή εποχή του ευρωπαϊκού προλεταριάτου» (Marx 1909, τόμ. Α΄· Braudel 1967: 128 κ.εξ.), που απέχει πολύ από την επίσημη παρουσίαση του 15ου αιώνα ως ενός κόσμου όπου επικρατεί ο χορός του θανάτου και το *memento mori* [«θυμήσου ότι θα πεθάνεις»].

Ο Θόρολντ Ρότζερς [Thorold Rogers], στη διάσημη μελέτη του των μισθών και των συνθηκών διαβίωσης στη μεσαιωνική Αγγλία, περιγράφει αυτήν την περίοδο ως ουτοπία. «Σε πολύ σύντομο διάστημα», γράφει ο Ρότζερς, «οι μισθοί [στην Αγγλία] ήταν πολύ υψηλοί και το φαγητό πολύ φτη-

νό» (Rogers 1894: 326 κ.εξ.). Οι εργάτες συχνά πληρώνονταν για κάθε ημέρα του χρόνου, μολονότι δεν δούλευαν τις Κυριακές και τις κύριες εορτές, και οι εργοδότες ήταν υποχρεωμένοι να τους τρέφουν και να τους πληρώνουν το *viaticum* (χρήματα για τη μετακίνηση) για να πηγαινοέρχονται στη δουλειά, με ένα δεδομένο ποσό ανά μίλι μετακίνησης. Επιπλέον, απαιτούσαν να αμείβονται με χρήματα και να δουλεύουν μόνο πενθήμερο.

Όπως θα δούμε, υπάρχουν λόγοι να αμφιβάλλουμε σχετικά με την έκταση αυτής της αφθονίας. Ωστόσο, για ένα ευρύ τμήμα του αγροτικού πληθυσμού της δυτικής Ευρώπης και για τους εργάτες των πόλεων ο 15ος αιώνας ήταν μια περίοδος πρωτοφανούς ισχύος. Δεν ήταν μόνο ότι η σπάνη της εργασίας τούς έδωσε το πάνω χέρι, ήταν επίσης και το θέαμα των εργοδοτών που ανταγωνίζονταν για τις υπηρεσίες τους το οποίο τόνωσε την αυτοεκτίμησή τους και έσβησε αιώνες απαξίωσης και υποταγής. Στα μάτια των εργοδοτών, το "σκάνδαλο" των υψηλών μισθών που απαιτούσαν οι εργάτες ταίριαζε απόλυτα με την αλαζονεία που επεδείκνυαν – την άρνησή τους να δουλέψουν ή να συνεχίσουν να δουλεύουν αφ' ότου είχαν καλύψει τις ανάγκες τους (κάτι που τώρα μπορούσαν να κάνουν ταχύτερα εξαιτίας των υψηλότερων μισθών τους), την πεισματάρικη αποφασιστικότητά τους να προσλαμβάνονται μόνο για συγκεκριμένα καθήκοντα αντί για μακρές χρονικές περιόδους, τις απαιτήσεις τους για επιπλέον οφέλη εκτός από το μισθό, και, τέλος, τα «φιγουρατζίδικα» ρούχα τους, τα οποία, σύμφωνα με τις επικρίσεις χρονικογράφων της εποχής, τους έκαναν να μοιάζουν με τους άρχοντες. «Οι δούλοι είναι πια αφέντες και οι αφέντες δούλοι», διαμαρτυρόταν ο Τζον Γκάουερ [John Gower] στο *Mirour de l'omme* (Ο καθρέφτης της ανθρωπότητας), «ο αγρότης παριστάνει ότι αντιγράφει τους τρόπους του ελεύθερου ανθρώπου και μιμείται το παρουσιαστικό του φορώντας τα ρούχα του» (Hatcher 1994: 17).

Μετά τον Μαύρο Θάνατο βελτιώθηκε και η κατάσταση όσων δεν είχαν γη (Hatcher 1994). Αυτό δεν ήταν αποκλειστικά αγγλικό φαινόμενο. Το 1348 οι εφημέριοι της Νορμανδίας διαμαρτύρονταν ότι δεν έβρισκαν κανέναν να καλλιεργήσει τη γη τους που να μη ζητάει τουλάχιστον όσα κέρδιζαν έξι υπηρέτες στις αρχές του αιώνα. Στην Ιταλία, τη Γαλλία και τη Γερμανία οι μισθοί διπλασιάστηκαν και τριπλασιάστηκαν (Boissonnade 1927: 316-320). Στις γαίες του Ρήνου και του Δούναβη ένα αγροτικό ημερομίσθιο έφτανε για να αγοράσει κανείς ένα γουρούνι ή ένα πρόβατο και αυτοί οι μισθοί ίσχυαν και για τις γυναίκες, καθώς οι μισθολογικές διαφορές μεταξύ γυναικών και ανδρών είχαν μειωθεί δραστικά ως αποτέλεσμα του Μαύρου Θανάτου.

Για το ευρωπαϊκό προλεταριάτο, αυτά δεν σήμαιναν μόνο την επίτευξη ενός βιοτικού επιπέδου που δεν είχε όμοιό του μέχρι τον 19ο αιώνα, αλλά και το τέλος της δουλοπαροικίας. Μέχρι το τέλος του 14ου αιώνα, το δέσιμο με τη γη είχε καταργηθεί στην πράξη (Marx 1909, τόμ. Α΄: 788). Παντού οι δουλοπάροικοι αντικαθίσταντο από ελεύθερους γεωργούς, που είτε κατείχαν γη σύμφωνα με το κτηματολόγιο είτε τη νοίκιαζαν, και οι οποίοι αρνούνταν να δουλέψουν εάν δεν κέρδιζαν μιαν αξιόλογη αμοιβή.

Η πολιτική σχετικά με τα φύλα, η άνοδος του κράτους και η αντεπανάσταση

Ωστόσο, με το τέλος του 15ου αιώνα η αντεπανάσταση ήταν πλέον παρούσα σε κάθε τομέα της κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Κατ' αρχάς έγιναν προσπάθειες εκ μέρους των πολιτικών αρχών να προσεταιριστούν τους νεότερους και πιο ατίθασους εργάτες μέσω μιας αισχρής πολιτικής σχετικά με τα φύλα, η οποία τους επέτρεπε το ελεύθερο σεξ και μετέτρεπε τον ταξικό ανταγωνισμό σε ανταγωνισμό ενάντια στις προλετάριες. Όπως έχει δείξει ο Ζακ Ροσϊό [Jacques Rossiaud] στο *Medieval Prostitution* (Η πορνεία κατά τον Μεσαίωνα, 1988), στη Γαλλία οι τοπικές αρχές στην πραγματικότητα *αποποινικοποίησαν το βιασμό*, με τον όρο ότι τα θύματα ήταν γυναίκες της κατώτερης τάξης. Στη Βενετία του 14ου αιώνα ο βιασμός μιας ανύπαντρης προλετάριας σπανίως επέφερε κάτι περισσότερο από ένα ράπισμα στον καρπό του χεριού, ακόμη και στις συχνές περιπτώσεις ομαδικού βιασμού (Ruggiero 1989: 91-108). Το ίδιο ίσχυε και στις περισσότερες γαλλικές πόλεις. Εκεί, ο ομαδικός βιασμός αποτέλεσε συνήθη πρακτική την οποία οι δράστες εκτελούσαν δημοσίως και θορυβωδώς τη νύχτα, σε ομάδες των δύο έως δεκαπέντε ανδρών, που εισέβαλλαν στα σπίτια των γυναικών ή έσερναν τα θύματά τους στους δρόμους, δίχως να νοιάζονται να κρυφτούν ή να μεταμφιεστούν. Σε αυτές τις "διασκεδάσεις" συμμετείχαν νεαροί εργάτες ή υπηρέτες, καθώς και άφραγκοι γιοι εύπορων οικογενειών, ενώ τα θύματα ήταν συνήθως φτωχά κορίτσια που δούλευαν ως υπηρέτριες ή πλύστρες, για τις οποίες υπήρχαν φήμες ότι τις "συντηρούσαν" οι αφέντες τους (Rossiaud 1988: 22). Κατά μέσον όρο, οι μισοί νέοι της πόλης συμμετείχαν, σε κάποια φάση, σε αυτές τις επιθέσεις, τις οποίες ο Ροσϊό περιγράφει ως ένα είδος ταξικής διαμαρτυρίας, έναν τρόπο για τους προλετάριους, που ήταν αναγκασμένοι να αναβάλλουν το γάμο για πολλά χρόνια εξαιτίας της οικονομικής τους κατάστασης, να πάρουν πίσω «αυτά που τους ανήκαν» και να εκδικηθούν τους πλούσιους. Ωστόσο, τα αποτελέσματα ήταν καταστροφικά για το

σύνολο των εργατών και εργατριών, καθώς ο βιασμός των φτωχών γυναικών με τις ευλογίες του κράτους υπονόμευσε την ταξική αλληλεγγύη που είχε επιτευχθεί κατά τον αντιφεουδαρχικό αγώνα. Όπως ήταν αναμενόμενο, οι αρχές θεώρησαν τις οχλήσεις που δημιουργήθηκαν από αυτή την πολιτική (τους καβγάδες, την παρουσία συμμοριών νεαρών που αλήτευαν στους δρόμους σε αναζήτηση περιπέτειας και διατάρασσαν την κοινή ησυχία) ως ελάχιστο αντίτιμο που έπρεπε να πληρώσουν για τη μείωση των κοινωνικών εντάσεων, καθώς είχαν κυριευτεί από το φόβο των εξεγέρσεων στις πόλεις και πίστευαν ότι αν οι φτωχοί έπαιρναν το πάνω χέρι, θα τους άρπαζαν τις γυναίκες και θα τις είχαν από κοινού (*ό.π.*: 13).

Για τις προλετάριες, που με τόση περιφρόνηση τις θυσίαζαν τόσο οι αφέντες όσο και οι δούλοι, το τίμημα ήταν ανυπολόγιστο. Εφόσον είχαν βιαστεί, ήταν δύσκολο να επανακτήσουν την κοινωνική τους θέση. Με την υπόληψή τους να έχει καταστραφεί, έπρεπε να εγκαταλείψουν την πόλη ή να στραφούν στην πορνεία (*ό.π.*· Ruggiero 1985: 99). Όμως δεν ήταν οι μόνες που υπέφεραν. Η αποποινικοποίηση του βιασμού δημιούργησε ένα κλίμα έντονου μισογυνισμού που απαξίωνε όλες τις γυναίκες, ανεξαρτήτως τάξης. Επίσης αναισθητοποίησε τον πληθυσμό απέναντι στην άσκηση βίας εναντίον των γυναικών, προετοιμάζοντας το έδαφος για το κυνήγι των μαγισσών που ξεκίνησε την ίδια περίοδο. Στα τέλη του 14ου αιώνα έλαβαν χώρα οι πρώτες δίκες κατά μαγισσών και για πρώτη φορά η Ιερά Εξέταση κατέγραψε την ύπαρξη μιας αποκλειστικά γυναικείας αίρεσης και σέκτας που λάτρευε τον Σατανά.

Μία άλλη όψη της διχαστικής πολιτικής σχετικά με τα φύλα ήταν η προσπάθεια των ηγεμόνων και των τοπικών αρχών να εκτονώσουν τις διαμαρτυρίες των εργατών μέσω της θεσμοθέτησης της πορνείας, που επιτεύχθηκε με το άνοιγμα δημοτικών οίκων ανοχής οι οποίοι σύντομα πολλαπλασιάστηκαν σε ολόκληρη την Ευρώπη. Η πορνεία υπό τη διεύθυνση του κράτους, που κατέστη δυνατή χάρη στο καθεστώς των υψηλών μισθών, θεωρήθηκε ένας καλός τρόπος για να αντιμετωπιστούν οι φασαρίες που προκαλούσαν οι νεαροί προλετάριοι, οι οποίοι, στο «Μεγάλο Σπίτι» ("la Grande Maison") –όπως ονομάζονταν οι κρατικοί οίκοι ανοχής στη Γαλλία– μπορούσαν να απολαμβάνουν ένα προνόμιο που μέχρι τότε προοριζόταν μόνο για τους μεγαλύτερους σε ηλικία άνδρες (Rossiaud 1988). Ο δημοτικός οίκος ανοχής θεωρούνταν επίσης λύση για το πρόβλημα της ομοφυλοφιλίας (Otis 1985), η οποία συνέβαινε μεν στην πράξη ευρέως και δημοσίως σε διάφορες ευρωπαϊκές πόλεις (π.χ. στην Πάδοβα και τη Φλωρεντία), αλλά μετά τον Μαύρο

Θάνατο άρχισε να γίνεται αντικείμενο φόβου ως αιτία πληθυσμιακής ερήμωσης.[32]

Έτσι, μεταξύ 1350 και 1450, δημόσιοι οίκοι ανοχής που χρηματοδοτούνταν από τη φορολογία άνοιξαν σε κάθε πόλη και χωριό της Ιταλίας και της Γαλλίας, σε τέτοια έκταση που ξεπερνάει ακόμα και τον αντίστοιχο αριθμό στον 19ο αιώνα. Μονάχα η Αμιένη είχε 53 οίκους το 1453. Επιπλέον, καταργήθηκαν όλοι οι περιορισμοί και οι ποινές που σχετίζονταν με την πορνεία. Οι πόρνες μπορούσαν πλέον να "ψαρεύουν" πελάτες σε οποιοδήποτε σημείο της πόλης, ακόμα και μπροστά από την εκκλησία την ώρα της λειτουργίας. Δεν ήταν πια υποχρεωμένες να φορούν ειδικά ρούχα ή να φέρουν κάποιο διακριτικό σημάδι, μια που η πορνεία αναγνωριζόταν επισήμως ως δημόσιο λειτούργημα (*ό.π.*: 9-10).

Ακόμα και η Εκκλησία έφτασε να αναγνωρίζει την πορνεία ως θεμιτή δραστηριότητα. Το κρατικό πορνείο θεωρείτο ότι πρόσφερε αντίδοτο στις οργιαστικές σεξουαλικές πρακτικές των αιρετικών, ότι θεράπευε το πρόβλημα του σοδομισμού, καθώς και ότι αποτελούσε μέσο προστασίας της οικογενειακής ζωής.

Είναι δύσκολο να διαπιστώσουμε αναδρομικά κατά πόσον η απόφαση του κράτους να παίξει το «χαρτί του σεξ» το βοήθησε να πειθαρχήσει και να διαιρέσει το μεσαιωνικό προλεταριάτο. Πάντως είναι βέβαιο ότι αυτό το σεξουαλικό "new deal" αποτελούσε μέρος μιας ευρύτερης διαδικασίας, η οποία απαντούσε στην εντατικοποίηση των κοινωνικών συγκρούσεων και οδήγησε στο συγκεντρωτισμό του κράτους, που εμφανιζόταν ως ο μοναδικός παράγοντας ικανός να αντιμετωπίσει τη γενίκευση της πάλης και να διασφαλίσει τους ταξικούς συσχετισμούς.

Σε αυτή τη διαδικασία, όπως θα δούμε αργότερα, το κράτος έγινε ο απόλυτος διαχειριστής των ταξικών σχέσεων και ο εποπτεύων της αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης, μια λειτουργία που συνεχίζει να επιτελεί μέχρι σήμερα. Με αυτήν την ιδιότητα, οι κρατικοί λειτουργοί πέρασαν νόμους σε πολλές χώρες που έθεταν περιορισμούς στο κόστος της εργασίας (ορίζοντας για παράδειγμα το ανώτατο ημερομίσθιο), απαγόρευαν την πλανόδια διαβίωση (που τώρα πια τιμωρούνταν αυστηρά) (Geremek 1985: 61 κ.εξ.) και ενθάρρυναν τους εργάτες να κάνουν παιδιά.

Τελικά, οι ολοένα αυξανόμενες κοινωνικές συγκρούσεις επέφεραν μια νέα συμμαχία μεταξύ αστών και ευγενών, δίχως την οποία οι προλεταριακές εξεγέρσεις ίσως να μην είχαν ηττηθεί. Έτσι, είναι δύσκολο να δεχτούμε τον συνήθη ισχυρισμό των ιστορικών ότι αυτοί οι αγώνες δεν είχαν καμιά

τύχη εξαιτίας του περιορισμένου πολιτικού τους ορίζοντα και του «συγκεχυμένου χαρακτήρα των αιτημάτων τους». Στην πραγματικότητα, οι στόχοι των αγροτών και των τεχνιτών ήταν αρκετά ευκρινείς. Διεκδικούσαν «κάθε άνθρωπος να έχει όσα και οι άλλοι» (Pirenne 1937: 202) και, προκειμένου να το καταφέρουν, συνεργάστηκαν με όλους όσοι «δεν είχαν τίποτε να χάσουν», δρώντας από κοινού, σε διαφορετικές περιοχές, δίχως να φοβούνται να έρθουν αντιμέτωποι με τους ειδικά εκπαιδευμένους στρατούς των ευγενών, παρά τη δική τους έλλειψη στρατιωτικής εκπαίδευσης.

Κι αν νικήθηκαν, είναι επειδή όλες οι δυνάμεις της φεουδαρχικής εξουσίας –οι ευγενείς, η Εκκλησία, οι αστοί– ενώθηκαν και στράφηκαν εναντίον τους, βάζοντας στην άκρη τις παραδοσιακές τους διαφορές, υπό το φόβο της προλεταριακής εξέγερσης. Μάλιστα, η εικόνα που μας έχει παραδοθεί, ενός αιώνιου πολέμου μεταξύ της αριστοκρατικής και της αστικής τάξης, με την τελευταία να φέρει το λάβαρο της ισότητας και της δημοκρατίας, είναι στρεβλή. Κατά τον ύστερο Μεσαίωνα, όπου κι αν κοιτάξει κανείς, από την Τοσκάνη ως την Αγγλία και τις Κάτω Χώρες, θα διαπιστώσει ότι οι αστοί είχαν ήδη συνασπιστεί με τους ευγενείς προκειμένου να καταστείλουν τις κατώτερες τάξεις.[33] Κι αυτό επειδή οι αστοί έβλεπαν στους αγρότες και τους δημοκράτες υφαντές και υποδηματοποιούς των πόλεων έναν εχθρό πολύ πιο επικίνδυνο από τους ευγενείς – έναν εχθρό εξαιτίας του οποίου άξιζε να θυσιάσουν την πολύτιμη πολιτική τους αυτονομία. Έτσι, οι αστοί ήταν εκείνοι που, μετά από δύο αιώνες πάλης προκειμένου να κερδίσουν πλήρη αυτοδιάθεση εντός των τειχών των κοινοτήτων τους, παραδόθηκαν αυτοβούλως στην κυριαρχία του Ηγεμόνα και αποκατέστησαν την εξουσία των ευγενών, ανοίγοντας το δρόμο για το απολυταρχικό κράτος.

Σημειώσεις

1. Το καλύτερο παράδειγμα μιας κοινότητας φυγάδων ήταν οι Βαγαύδοι οι οποίοι κατέλαβαν τη Γαλατία γύρω στο 300 μ.Χ. (Dockes 1982: 87). Αξίζει να θυμηθούμε την ιστορία τους. Επρόκειτο για ελεύθερους αγρότες και απελεύθερους δούλους, οι οποίοι, εξοργισμένοι από τις κακουχίες που υπέφεραν εξαιτίας των διαμαχών ανάμεσα στους διεκδικητές του αυτοκρατορικού θρόνου της Ρώμης, περιπλανιόνταν κατά ομάδες με κλεμμένα άλογα και οπλισμένοι με αγροτικά εργαλεία – εξ ου και το όνομά τους που σημαίνει «συμμορίες πολεμιστών» (Randers-Pehrson 1983: 26). Μαζί τους ενώθηκαν άνθρωποι των πόλεων και έφτιαξαν αυτοδιοικούμενες κοινότητες, οι οποίες έκοψαν νομίσματα με τη λέξη «Ελπίδα» γραμμένη πάνω τους, εξέλεξαν αρχηγούς και απένεμαν δικαιοσύνη. Ηττήθηκαν σε μάχη από τον Μαξιμιανό, συναυτοκράτορα του αυτοκράτορα Διοκλητιανού, και στράφηκαν στον ανταρτοπόλεμο, για να επανεμφανιστούν ισχυρότατοι τον 5ο αιώνα, όταν και έγιναν στόχος επανειλημμένων στρατιωτικών επιχειρήσεων. Το 407 μ.Χ. πρωταγωνίστησαν σε μία «βιαιότατη εξέγερση». Ο αυτοκράτορας Φλάβιος Κλαύδιος Κωνσταντίνος τους νίκησε σε μία μάχη στην Αρμορική (Βρετάνη) (*ό.π.*: 124), όπου «επαναστατημένοι δούλοι και αγρότες είχαν δημιουργήσει μια αυτόνομη “κρατική” δομή, διώχνοντας τους ρωμαίους αξιωματούχους, δημεύοντας την περιουσία των γαιοκτημόνων, μετατρέποντας αυτούς που είχαν δούλους σε δούλους και [οργανώνοντας] ένα δικαιικό σύστημα καθώς και στρατό» (Dockes 1982: 87). Παρά τις πολλές προσπάθειες που έγιναν για να τους καταστείλουν, οι Βαγαύδοι ποτέ δεν ηττήθηκαν ολοκληρωτικά. Οι ρωμαίοι αυτοκράτορες έπρεπε να εμπλέξουν φυλές «βαρβάρων» εισβολέων για να τους καθυποτάξουν. Ο Κωνστάντιος Γ΄ ανακάλεσε τους Βησιγότθους από την Ισπανία και τους παραχώρησε άφθονες γαίες στη Γαλατία, ελπίζοντας ότι αυτοί θα καταφέρουν να θέσουν υπό έλεγχο τους Βαγαύδους. Ακόμη και οι Ούννοι επιστρατεύτηκαν εναντίον τους (Randers-Pehrson 1983: 189). Αλλά ξαναβρίσκουμε τους Βαγαύδους να πολεμούν μαζί με τους Βησιγότθους και τους Αλανούς ενάντια στον Αττίλα που προέλαυνε.
2. Η *ergastula* ήταν το ενδιαίτημα των δούλων στις ρωμαϊκές ιδιοκτησίες των γαιοκτημόνων. Ήταν «υπόγειες φυλακές» όπου οι δούλοι κοιμούνταν αλυσοδεμένοι˙ είχαν παράθυρα τόσο ψηλά (με βάση την περιγραφή ενός σύγχρονου γαιοκτήμονα) που οι σκλάβοι δεν μπορούσαν να τα φτάσουν (Dockes 1982: 69). «Μπορούσε… να τη βρει κανείς παντού» στις περιοχές που κατακτούσαν οι Ρωμαίοι «όπου οι δούλοι ήταν κατά πολύ περισσότεροι από τους ελεύθερους ανθρώπους» (ό.π.: 208). Ο όρος *ergastulo* χρησιμοποιείται ακόμη στο ιταλικό ποινικό δικαστικό λεξιλόγιο˙ σημαίνει «ισόβια καταδίκη».
3. Ο Μαρξ στο *Κεφάλαιο*, τόμος Γ΄, συγκρίνοντας το οικονομικό σύστημα της δουλοπαροικίας με τα αντίστοιχα της δουλείας και του καπιταλισμού, γράφει: «Ως ποιο βαθμό ο εργάτης, ο αυτοσυντηρούμενος δουλοπάροικος, μπορεί εδώ να κερδίσει ένα πλεόνασμα πάνω από τα απαραίτητα μέσα συντήρησης […]

εξαρτάται, όταν όλοι οι άλλοι όροι μένουν αμετάβλητοι, από την αναλογία στην οποία διαιρείται ο χρόνος εργασίας του σε χρόνο εργασίας για τον ίδιο τον εαυτό του και σε αγγαρεία για τον γαιοκτήμονα. [...] Κάτω από αυτές τις συνθήκες η υπερεργασία για τον γαιοκτήμονα μπορεί να αποσπαστεί [από τους δουλοπάροικους] μόνο με εξωοικονομικό εξαναγκασμό, οποιαδήποτε μορφή κι αν πάρει ο εξαναγκασμός αυτός» (Marx 1909, τόμ. Γ΄: 917-918 [Εδώ, και στη συνέχεια, χρησιμοποιούμε (ελαφρώς τροποποιημένη) τη μετάφραση του Παναγιώτη Μαυρομμάτη από την ελλ. έκδοση: *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, 3 τόμοι, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1978-1986, τόμ. Γ΄: 970-971]).

4. Για μια συζήτηση για τη σημασία των κοινών γαιών και των δικαιωμάτων στα κοινά αγαθά στην Αγγλία, βλ. Joan Thirsk (1964), Jean Birrell (1987) και J. M. Neeson (1993). Τα οικολογικά και οικοφεμινιστικά κινήματα έχουν προσδώσει στα κοινά αγαθά μια νέα πολιτική σημασία. Για μια οικοφεμινιστική άποψη για τη σημασία των κοινών αγαθών στην οικονομία της ζωής των γυναικών, βλ. Vandana Shiva (1989).
5. Για μια συζήτηση σχετικά με την κοινωνική διαστρωμάτωση στον ευρωπαϊκό αγροτικό κόσμο, βλ. R. Hilton (1985: 116-117, 141-151) και J. Z. Titow (1969: 56-59). Ιδιαίτερης σημασίας είναι η διαφοροποίηση ανάμεσα στην *προσωπική* ελευθερία και την ελευθερία *κατοχής γης*. Η πρώτη σήμαινε ότι ο αγρότης δεν ήταν δουλοπάροικος, αν και μπορεί ακόμη να ήταν υποχρεωμένος να παρέχει εργασία στη γη του άρχοντα. Η δεύτερη σήμαινε ότι ο αγρότης κατείχε γη απαλλαγμένη από το βάρος της παροχής υποχρεωτικής εργασίας. Πρακτικά, αυτά τα δύο έτειναν να συμπίπτουν, αλλά αυτό άρχισε να αλλάζει μετά την αντικατάσταση των υποχρεωτικών εργασιών με χρηματικές πληρωμές, όταν οι ελεύθεροι πλέον χωρικοί, για να επεκτείνουν τα κτήματά τους, άρχισαν να αποκτούν κομμάτια γης που επιβαρύνονταν με υποχρεώσεις αναγκαστικής εργασίας. Έτσι «όντως βρίσκουμε χωρικούς με καθεστώς ελεύθερου ανθρώπου (*liberi*) να κατέχουν γη με καθεστώς δουλοπαροικίας, και όντως βρίσκουμε δουλοπάροικους (*villani*, *nativi*) να κατέχουν ελεύθερη από υποχρεώσεις γη, αν και αυτές οι δύο περιπτώσεις είναι σπάνιες και συνήθως αποφεύγονταν» (Titow 1969: 56-57).
6. Η Barbara Hanawalt (1986b) εξετάζει διαθήκες του 15ου αιώνα από το Κίμπγουορθ (Αγγλία) και δείχνει ότι «οι άνδρες ευνοούσαν τους ενήλικους γιους σε 41% των διαθηκών, ενώ άφηναν την κτηματική τους περιουσία μόνο στη σύζυγο ή στη σύζυγο και στο γιο στο 29% των περιπτώσεων» (σ. 155).
7. Η Hanawalt (1986b) βλέπει τις γαμήλιες σχέσεις των χωρικών κατά τον Μεσαίωνα ως «συνεταιρισμούς». «Οι μεταβιβάσεις γης στα χωροδεσποτικά δικαστήρια αναδεικνύουν μια ισχυρή πρακτική αμοιβαίας υπευθυνότητας και κοινής λήψης αποφάσεων... Ο σύζυγος και η σύζυγος επίσης εμφανίζονται να αγοράζουν ή να νοικιάζουν κτήματα είτε για τους ίδιους είτε για τα παιδιά τους» (σ. 16). Για τη συνεισφορά της γυναίκας στην αγροτική εργασία και τον έλεγχο πάνω στο πλεόνασμα που παράγεται, βλ. επίσης Shahar (1983: 239-242). Για την άτυπη

συνεισφορά των γυναικών στο νοικοκυριό, βλ. Hanawalt (1986b: 12). Στην Αγγλία η «παράνομη συγκομιδή ήταν ο πιο διαδεδομένος τρόπος για να αποκτήσει μια γυναίκα πρόσθετα δημητριακά για την οικογένειά της» (*ό.π.*).

8. Αυτό είναι το όριο μερικών κατά τα άλλα εξαιρετικών σύγχρονων μελετών για τη γυναίκα στον Μεσαίωνα, από μια νέα γενιά φεμινιστριών ιστορικών. Είναι κατανοητό ότι η δυσκολία να παρουσιάσουν μια συνθετική οπτική ενός πεδίου του οποίου τα εμπειρικά περιγράμματα ακόμη ανακατασκευάζονται έχει οδηγήσει σε μια προτίμηση για περιγραφικές αναλύσεις που επικεντρώνουν στις βασικές κατηγορίες της κοινωνικής ζωής της γυναίκας: «η μητέρα», «η εργαζόμενη», «οι γυναίκες στις αγροτικές περιοχές», «οι γυναίκες στις πόλεις», κατηγορίες τις οποίες πολλές φορές χρησιμοποιούν σαν να είναι αποσπασμένες από τις κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές ή τους κοινωνικούς αγώνες.
9. Όπως γράφει ο Jan Z. Titow (1969) σχετικά με την περίπτωση των υποτελών χωρικών στην Αγγλία: «Δεν είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς γιατί κάθε χωρικός βίωνε προσωπικά το πρόβλημα της υποχρεωτικής εργασίας ως το σημαντικότερο της δουλοπαροικίας… Τα μειονεκτήματα που προέκυπταν από την κατάσταση ανελευθερίας εμφανίζονταν στην πράξη μόνο σποραδικά… Αυτό δεν συνέβαινε με την υποχρεωτική εργασία, ειδικότερα με την εβδομαδιαία εργασία, η οποία τους υποχρέωνε να εργαστούν για τους αφέντες τους τόσο πολλές ημέρες την εβδομάδα, κάθε βδομάδα, επιπλέον των άλλων περιστασιακών υπηρεσιών που προσέφεραν» (σ. 59).
10. «Πάρτε για παράδειγμα τις πρώτες σελίδες των καταλόγων του Άμποτς Λάνγκλεϊ: ποινές επιβάλλονταν σε άνδρες επειδή δεν έρχονταν στην συγκομιδή, ή γιατί δεν σχημάτιζαν έναν ικανοποιητικό αριθμό˙ έρχονταν αργά, και όταν εντέλει έφταναν έκαναν άσχημα τη δουλειά και με τεμπέλικο τρόπο. Μερικές φορές όχι μόνο ένας, αλλά ολόκληρες ομάδες δεν εμφανίζονταν και η σοδειά του άρχοντα δεν μπορούσε να συγκεντρωθεί. Κάποιοι άλλοι, ακόμη κι όταν έρχονταν, φέρονταν πολύ άσχημα» (Bennett 1976: 112).
11. Η διαφοροποίηση μεταξύ «πόλης» και «κωμόπολης» δεν είναι πάντοτε ξεκάθαρη. Για τους σκοπούς μας, η πόλη είναι ένα πληθυσμιακό κέντρο με βασιλικό χάρτη ίδρυσης, επισκοπική έδρα και αγορά, ενώ η κωμόπολη είναι ένα πληθυσμιακό κέντρο (συνήθως μικρότερο από την πόλη) με μια συνηθισμένη αγορά.
12. Μια στατιστική απεικόνιση της φτώχειας των αγροτικών πληθυσμών στην Πικαρδία του 13ου αιώνα: άποροι και ζητιάνοι 13%, κάτοχοι μικρών εκτάσεων γης, τόσο ασταθείς οικονομικά που μια κακή σοδειά να είναι απειλή για την επιβίωσή τους, 33%, χωρικοί με περισσότερη γη αλλά χωρίς ζώα έλξης, 36%, πλούσιοι γεωργοί 19% (Geremek 1994: 57). Στην Αγγλία το 1280 οι χωρικοί με λιγότερα από τρία εκτάρια γης –ανεπαρκή για τη συντήρηση μιας οικογένειας– αντιπροσώπευαν το 46% του αγροτικού πληθυσμού (*ό.π.*).
13. Ένα τραγούδι των νηματουργών μεταξιού μας δίνει μια παραστατική εικόνα για τη φτώχεια των ανειδίκευτων εργατριών στις πόλεις:

Μια ζωή συνέχεια κλώθουμε μετάξι
Και ποτέ δεν θα ’χουμε ένα ρούχο της προκοπής
Θα είμαστε πάντα γυμνές και φτωχές
Θα υποφέρουμε πάντα από πείνα και δίψα (Geremek 1994: 65).

Στα γαλλικά δημοτικά αρχεία, οι γυναίκες νηματουργοί και οι άλλες μισθωτές εργάτριες συσχετίζονταν με τις πόρνες, πιθανώς επειδή ζούσαν μόνες τους και δεν είχαν κάποια οικογενειακή δομή να τις στηρίζει. Στις πόλεις οι γυναίκες υπέφεραν όχι μόνο από τη φτώχεια, αλλά και από την έλλειψη δεσμών συγγένειας η οποία τις καθιστούσε ευάλωτες στην κακομεταχείριση (Hughes 1975: 21· Geremek 1994: 65-66· Otis 1985: 18-20· Hilton 1985: 212-213).

14. Για μια ανάλυση της θέσης των γυναικών στις μεσαιωνικές συντεχνίες, βλ. Maryanne Kowaleski και Judith M. Bennett (1989), David Herlihy (1995) και Williams και Echols (2000).
15. Russell 1972: 136· Lea 1961: 126-127. Το κίνημα των Ποιμένων προκλήθηκε επίσης από γεγονότα στην Ανατολή, αυτή τη φορά την αιχμαλωσία του βασιλιά Λουδοβίκου Θ΄ της Γαλλίας από τους μουσουλμάνους στην Αίγυπτο το 1249 (Hilton 1973: 100-102). Ένα κίνημα «ταπεινών και απλών» ανθρώπων οργανώθηκε για να τον απελευθερώσει, αλλά γρήγορα πήρε αντικληρικό χαρακτήρα. Οι Ποιμένες επανεμφανίστηκαν στο νοτιότερο τμήμα της Γαλλίας την άνοιξη και το καλοκαίρι του 1320, και πάλι «άμεσα επηρεασμένοι από την ατμόσφαιρα των σταυροφοριών… Δεν υπήρχε πιθανότητα να εκστρατεύσουν στην Ανατολή· αντιθέτως, ξόδεψαν την ενεργητικότητά τους επιτιθέμενοι στις εβραϊκές κοινότητες της νοτιοδυτικής Γαλλίας, της Ναβάρας και της Αραγονίας, συχνά με τη συνενοχή των τοπικών αρχών, πριν τους σαρώσουν ή τους διασκορπίσουν οι βασιλικοί αξιωματούχοι» (Barber 1992: 135-136).
16. Η Σταυροφορία εναντίον των Αλβιγηνών (Καθαροί από την πόλη Αλμπί της νότιας Γαλλίας) ήταν η πρώτη μεγάλης κλίμακας επίθεση εναντίον των αιρετικών, και η πρώτη Σταυροφορία εναντίον Ευρωπαίων. Την ξεκίνησε ο πάπας Ιννοκέντιος Γ΄ στις περιοχές της Τουλούζης και του Μονπελιέ μετά το 1209. Με το ξέσπασμά της, οι διώξεις εναντίον των αιρετικών εντάθηκαν δραματικά. Το 1215, με την ευκαιρία της τέταρτης Συνόδου του Λατερανού, ο Ιννοκέντιος Γ΄ ενέταξε στους συνοδικούς κανόνες μέτρα που καταδίκαζαν τους αιρετικούς σε εξορία, δήμευση των περιουσιών τους και αποκλεισμό τους από τη δημόσια ζωή. Αργότερα, το 1224, ο αυτοκράτορας Φρειδερίκος Β΄ συντάχθηκε με τις διώξεις των αιρετικών με το διάταγμα *Cum ad conservandum* που καθόριζε την αίρεση ως έγκλημα *lesae maiestatis* [εσχάτης προδοσίας], που τιμωρείτο με θάνατο στην πυρά. Το 1229 η Σύνοδος της Τουλούζης θεσμοθετεί ότι οι αιρετικοί πρέπει να αναγνωρίζονται και να τιμωρούνται. Οι αποδεδειγμένα αιρετικοί και όσοι τους προστάτευαν θα καίγονταν στην πυρά. Το σπίτι όπου ανακαλυπτόταν κάποιος αιρετικός θα καταστρεφόταν, και η γη πάνω στην οποία χτίστηκε θα δημευόταν. Όσοι υπαναχωρούσαν από τα πιστεύω

τους έπρεπε να φυλακίζονται, ενώ όσοι υποτροπίαζαν θα υπέφεραν το βασανιστήριο της φωτιάς. Αργότερα, το 1231-1233, ο Γρηγόριος Θ΄ θέσπισε ένα ιδιαίτερο δικαστικό σώμα με την ειδική λειτουργία να εξαλείψει τις αιρέσεις: την Ιερά Εξέταση. Το 1252 ο πάπας Ιννοκέντιος Δ΄, με τη σύμφωνη γνώμη των σημαντικότερων θεολόγων της εποχής, νομιμοποίησε τη χρήση βασανιστηρίων εναντίον των αιρετικών.

17. Ο Αντρέ Βοσέ [André Vauchez] αποδίδει την "επιτυχία" της Ιεράς Εξέτασης στις μεθόδους που χρησιμοποιούσε. Η σύλληψη των υπόπτων προετοιμαζόταν με τη μεγαλύτερη μυστικότητα. Αρχικά, ο διωγμός έγκειτο σε επιδρομές σε συναντήσεις αιρετικών, επιδρομές που διεξάγονταν σε συνεργασία με τις κρατικές αρχές. Αργότερα, όταν οι Βάλδιοι και οι Καθαροί είχαν ήδη αναγκαστεί να δραστηριοποιούνται μυστικά, οι ύποπτοι καλούνταν στο δικαστήριο χωρίς να τους έχουν πει τους λόγους της κλήσης. Η ίδια μυστικότητα χαρακτήριζε τη διαδικασία της ανάκρισης. Οι εναγόμενοι δεν μάθαιναν τις κατηγορίες που τους αποδίδονταν, και αυτοί που τους κατήγγελλαν είχαν το δικαίωμα να διατηρήσουν την ανωνυμία τους. Οι ύποπτοι απελευθερώνονταν αν έδιναν πληροφορίες για τους συνεργούς τους και αν υπόσχονταν να σιωπήσουν για τις ομολογίες τους. Έτσι, όταν συλλαμβάνονταν αιρετικοί δεν μπορούσαν να γνωρίζουν αν κάποιος από τους υπόλοιπους της ομάδας τους είχε ήδη μιλήσει εναντίον τους (Vauchez 1990: 167-168). Όπως δείχνει ο Italo Mereu (1979), το έργο της Καθολικής Ιεράς Εξέτασης άφησε βαθιά τραύματα στην ιστορία του ευρωπαϊκού πολιτισμού, δημιουργώντας ένα περιβάλλον αδιαλλαξίας και θεσμικής καχυποψίας που συνεχίζει να διαφθείρει το νομικό σύστημα μέχρι και σήμερα. Η κληρονομιά της Ιεράς Εξέτασης είναι μια κουλτούρα καχυποψίας που βασίζεται σε ανώνυμες κατηγορίες και στην προληπτική κράτηση, και αντιμετωπίζει τους υπόπτους ως να έχουν ήδη αποδειχτεί ένοχοι.
18. Ας θυμηθούμε εδώ τη διαφοροποίηση που έκανε ο Φρίντριχ Ένγκελς [Friedrich Engels] ανάμεσα στις αιρετικές αντιλήψεις των αγροτών και των τεχνιτών, που συνδέονταν με την αντίθεσή τους στη φεουδαρχική εξουσία, και στις αντιλήψεις των αστών, που ήταν κυρίως μια διαμαρτυρία απέναντι στον κλήρο (Engels 1977: 43).
19. Η πολιτικοποίηση της πενίας, σε συνδυασμό με την ανάπτυξη της εγχρήματης οικονομίας, επέφερε μια καθοριστική αλλαγή στον τρόπο που αντιμετώπιζε τους φτωχούς η Εκκλησία. Μέχρι τον 13ο αιώνα η Εκκλησία εκθείαζε την πενία ως ιερή κατάσταση και ασχολιόταν με την παροχή ελεημοσύνης, προσπαθώντας να πείσει τους χωρικούς να αποδεχτούν την κατάστασή τους και να μην φθονούν τους πλούσιους. Στα κυριακάτικα κηρύγματα των ιερέων αφθονούσαν οι ιστορίες όπως αυτή με τον φτωχό Λάζαρο που κάθεται στον ουρανό στο πλάι του Ιησού και βλέπει τον πλούσιο αλλά τσιγκούνη γείτονά του να καίγεται στις φλόγες της κόλασης. Η εξύμνηση της *sancta paupertas* («ιερής πενίας») χρησίμευε επίσης στο να εντυπώσει στους πλούσιους την ανάγκη της φιλανθρωπίας ως

ένα μέσο για τη λύτρωση. Αυτή η τακτική εξασφάλιζε στην Εκκλησία σημαντικές δωρεές γης, κτιρίων και χρημάτων, που θεωρητικά θα έπρεπε να μοιραστούν σε όσους τα είχαν ανάγκη, και της έδωσε την δυνατότητα να γίνει ένας από τους πλουσιότερους θεσμούς στην Ευρώπη. Αλλά όταν οι φτωχοί αυξήθηκαν και οι αιρετικοί άρχισαν να αντιτίθενται στην απληστία και τη διαφθορά που επικρατούσαν στην Εκκλησία, οι ιερείς έπαψαν τα κηρύγματα για την πενία και εισήγαγαν αρκετές «διακρίσεις». Ξεκινώντας τον 13ο αιώνα, διαβεβαίωναν ότι μόνο η εθελούσια πενία έχει αξία στα μάτια του Θεού, ως σημάδι ταπεινοφροσύνης και απόρριψης των υλικών αγαθών˙ αυτό σήμαινε, στην πράξη, ότι βοήθεια θα δινόταν πλέον μόνο στους «φτωχούς που το άξιζαν», δηλαδή στα μέλη εκείνα της αριστοκρατίας που είχαν χάσει τον πλούτο τους, και όχι σε όσους ζητιάνευαν στους δρόμους ή στις πύλες των πόλεων. Αυτούς όλο και περισσότερο τους έβλεπαν με καχυποψία ως τεμπέληδες ή απατεώνες.

20. Έντονη αντιπαράθεση υπήρξε ανάμεσα στους Βάλδιους σχετικά με τον σωστό τρόπο που θα έπρεπε να ακολουθεί κάποιος για να συντηρεί τον εαυτό του, η οποία και οδήγησε, στη Συνάντηση του Μπέργκαμο το 1218, σε ένα σοβαρό σχίσμα ανάμεσα στις δύο βασικές πτέρυγες του κινήματος. Οι γάλλοι Βάλδιοι (οι Πτωχοί της Λυόν) προέκριναν έναν τρόπο ζωής που στηριζόταν στην ελεημοσύνη, ενώ οι Βάλδιοι της Λομβαρδίας έκριναν ότι πρέπει κανείς/καμία να βασίζεται στην εργασία του/της και δημιούργησαν εργατικές κολεκτίβες ή συνεργατικές ομάδες (*congregationes laborantium*) (Di Stefano 1950: 775). Οι Βάλδιοι της Λομβαρδίας συνέχισαν να διατηρούν την ατομική τους ιδιοκτησία –σπίτια ή άλλης μορφής περιουσιακά στοιχεία– και δέχονταν το γάμο και την οικογένεια (Little 1978: 125).

21. Holmes 1975: 202, N. Cohn 1970: 215-217, Hilton 1973: 124. Όπως αναφέρει ο Ένγκελς, οι Θαβωρίτες ήταν η επαναστατική, δημοκρατική πτέρυγα του εθνικού απελευθερωτικού κινήματος των Χουσιτών ενάντια στη γερμανική αριστοκρατία στη Βοημία. Ο Ένγκελς μας λέει μόνο ότι «τα αιτήματά τους αντανακλούσαν την επιθυμία των αγροτών και των κατώτερων τάξεων των πόλεων να θέσουν τέλος σε κάθε μορφή φεουδαρχικής καταπίεσης» (Engels 1977: 44 υποσ.). Αλλά την αξιοσημείωτη ιστορία τους τη διηγείται πιο λεπτομερώς ο Χ. Τ. Λία στο έργο του *The Inquisition of the Middle Ages* (Η Ιερά Εξέταση τον Μεσαίωνα), όπου διαβάζουμε ότι ήταν αγρότες και φτωχά στρώματα, που δεν ήθελαν ευγενείς ή άτομα ευγενικής καταγωγής στις τάξεις τους, και είχαν δημοκρατικές τάσεις (Lea 1961: 523-540). Ονομάζονταν Θαβωρίτες γιατί το 1419, όταν οι Χουσίτες στην Πράγα δέχτηκαν για πρώτη φορά επίθεση, κατέφυγαν στη νότια Βοημία όπου ίδρυσαν την πόλη Τάμπορ (από το βιβλικό όρος Θαβώρ), που μετατράπηκε σε κέντρο αντίστασης στη γερμανική αριστοκρατία αλλά και πειραματισμού με τον κομμουνισμό. Η ιστορία λέει ότι όταν αφίχθηκαν από την Πράγα, έφτιαξαν κάτι μεγάλα ανοιχτά κιβώτια και καλούνταν όλοι και όλες να αφήσουν εκεί όσα κατείχαν, έτσι ώστε όλα έγιναν κοινό κτήμα. Πιθανώς, αυτή η συλλογική διευ-

θέτηση ήταν βραχύβια, αλλά το πνεύμα της έζησε αρκετά μετά το τέλος της (Demetz 1997: 152-157).

Οι Θαβωρίτες διαφοροποιούνταν από τους πιο μετριοπαθείς Καλιξτίνες, επειδή περιελάμβαναν στις επιδιώξεις τους την ανεξαρτησία της Βοημίας και τη διατήρηση των περιουσιών που είχαν δημεύσει (Lea 1961: 530). Συμφωνούσαν μεταξύ τους, ωστόσο, στα τέσσερα άρθρα της πίστης που ένωναν το κίνημα των Χουσιτών απέναντι στους ξένους εχθρούς του:

1. Ελεύθερο κήρυγμα του Λόγου του Θεού.
2. Θεία Κοινωνία (με άρτο και οίνο).
3. Κατάργηση της κτήσης από τους κληρικούς πρόσκαιρων αγαθών και επιστροφή του κλήρου στη ζωή του Χριστού και των αποστόλων σύμφωνα με το ευαγγέλιο.
4. Τιμωρία όλων των προσβολών στον θεϊκό νόμο, χωρίς καμιά εξαίρεση για πρόσωπα ή καταστάσεις.

Η ενότητα ήταν απαραίτητη. Η Εκκλησία έστειλε το 1421 ενάντια στους Θαβωρίτες και τους Καλιξτίνες ένα στρατό 150.000 στρατιωτών για να καταπνίξει την εξέγερση των Χουσιτών. «Πέντε φορές», γράφει ο Λία, «κατά τη διάρκεια του 1421, οι σταυροφόροι εισέβαλαν στη Βοημία, και πέντε φορές νικήθηκαν». Δύο χρόνια αργότερα, στη Σύνοδο της Σιένας, η Εκκλησία αποφάσισε ότι εάν οι αιρετικοί της Βοημίας δεν μπορούσαν να νικηθούν στρατιωτικά, θα έπρεπε να απομονωθούν και να οδηγηθούν στη λιμοκτονία. Αλλά και αυτό απέτυχε, και οι ιδέες των Χουσιτών συνέχισαν να διαδίδονται στη Γερμανία, την Ουγγαρία και τις σλαβικές περιοχές στον νότο. Ένας στρατός 100.000 ανθρώπων εξαπολύθηκε για ακόμη μια φορά εναντίον τους το 1431, και πάλι χωρίς κανένα όφελος. Αυτή τη φορά οι σταυροφόροι εγκατέλειψαν το πεδίο της μάχης πριν καν αυτή ξεκινήσει, «με το που άκουσαν τον πολεμικό ύμνο του τρομερού στρατού των Χουσιτών» (*ό.π.*).

Αυτό που τελικά κατέστρεψε τους Θαβωρίτες ήταν οι διαπραγματεύσεις που έγιναν ανάμεσα στην Εκκλησία και στην πιο μετριοπαθή πτέρυγα των Χουσιτών. Οι διπλωμάτες της Εκκλησίας κατάφεραν με επιδέξιο τρόπο να διευρύνουν το χάσμα μεταξύ Καλιξτίνων και Θαβωριτών. Έτσι, όταν εξαπολύθηκε μια ακόμη σταυροφορία ενάντια στους Χουσίτες, οι Καλιξτίνες συντάχθηκαν με τους Καθολικούς βαρόνους και το Βατικανό, και αφάνισαν τους αδελφούς τους στη μάχη του Λίπαν, στις 30 Μαΐου 1434. Την ημέρα εκείνη περισσότεροι από 13.000 Θαβωρίτες σκοτώθηκαν στο πεδίο της μάχης.

Οι γυναίκες ήταν ιδιαίτερα ενεργές στο κίνημα των Θαβωριτών, όπως και σε όλα τα αιρετικά κινήματα. Πολλές πολέμησαν στη μάχη υπεράσπισης της Πράγας το 1420, όταν 1500 Θαβωρίτισσες έσκαψαν ένα μεγάλο όρυγμα το οποίο υπερασπίστηκαν με πέτρες και δικράνια (Demetz 1997).

22. Αυτές οι λέξεις –«η πιο εμπνευσμένη έκκληση για κοινωνική ισότητα στην ιστορία της αγγλικής γλώσσας», σύμφωνα με τον ιστορικό Ρ. Μπ. Ντόμπσον

[R. B. Dobson]– στην πραγματικότητα αποδόθηκαν στον Τζον Μπολ από έναν σύγχρονό του γάλλο χρονικογράφο, τον Ζαν Φρουασάρ [Jean Froissart], έναν σκληρό αντίπαλο της Εξέγερσης των Άγγλων Χωρικών, για να τον ενοχοποιήσουν και να τον κάνουν να φανεί σαν χαζός. Η πρώτη φράση του κηρύγματος, που λέγεται ότι ο Τζον Μπολ εκφώνησε αρκετές φορές, είναι η εξής: «Ε, λοιπόν, ναι καλοί μου άνθρωποι, τα πράγματα δεν πάνε καλά στην Αγγλία, και ούτε πρόκειται να πάνε, μέχρι όλα να γίνουν κοινά, και να μην υπάρχουν ούτε δουλοπάροικοι ούτε ευγενείς, αλλά να είμαστε όλοι ενωμένοι, και οι άρχοντες να μην είναι μεγαλύτεροι αφέντες απ' ό,τι εμείς» (Dobson 1983: 371).

23. Κατά το 1210 η Εκκλησία είχε χαρακτηρίσει την απαίτηση για κατάργηση της ποινής του θανάτου ένα αιρετικό «λάθος», το οποίο απέδιδε στους Βάλδιους και τους Καθαρούς. Η πεποίθηση ότι οι αντίπαλοι της Εκκλησίας ήταν υπέρ της κατάργησης της θανατικής ποινής ήταν τόσο ισχυρή, ώστε κάθε αιρετικός που ήθελε να επιστρέψει στην Εκκλησία έπρεπε να αποδεχτεί ότι η «κοσμική εξουσία μπορεί, χωρίς να διαπράττει θανάσιμο αμάρτημα, να εκτελεί θανατικές καταδικαστικές αποφάσεις, με την προϋπόθεση ότι τιμωρεί με δικαιοσύνη, όχι από μίσος, με σύνεση και δίχως απερίσκεπτη βιασύνη» (Mergivern 1997: 101). Όπως επισημαίνει ο Τζέιμς Μεργκίβερν [James J. Mergivern], το αιρετικό κίνημα εμφανίστηκε ηθικά ανώτερο σε αυτό το θέμα, και «ανάγκασε κατά ειρωνικό τρόπο την "ορθοδοξία" να αναλάβει την υπεράσπιση μιας πολύ αμφισβητήσιμης πρακτικής» (*ό.π.*: 103).

24. Ανάμεσα στα στοιχεία που αποδεικνύουν την επιρροή των Βογόμιλων στους Καθαρούς είναι δύο έργα που «οι Καθαροί της δυτικής Ευρώπης πήραν από τους Βογόμιλους»: *Το Όραμα του Ησαΐα* και *Ο Μυστικός Δείπνος*, όπως αναφέρεται στην επισκόπηση της γραμματείας των Καθαρών από τους Wakefield και Evans (1969: 447-465).

Οι Βογόμιλοι ήταν για την Ανατολική Εκκλησία ό,τι και οι Καθαροί για τη Δυτική. Πέρα από τον μανιχαϊσμό τους και την εναντίωσή τους στις γεννήσεις, οι βυζαντινές αρχές πιο πολύ θορυβούνταν από τον «ριζοσπαστικό αναρχισμό» των Βογόμιλων, την πολιτική ανυπακοή τους και το ταξικό τους μίσος. Όπως είχε γράψει ο Κοσμάς ο Πρεσβύτερος στα κηρύγματα εναντίον τους: «Διδάσκουν τους ανθρώπους τους να μην υπακούουν στους αφέντες τους, εξυβρίζουν τους πλούσιους, μισούν τον βασιλιά, εμπαίζουν τους πρεσβύτερους, αποδοκιμάζουν τους βογιάρους, θεωρούν άθλιους στα μάτια του Θεού όσους υπηρετούν τον βασιλιά, και απαγορεύουν στους δουλοπάροικους να εργάζονται για τον άρχοντά τους». Η αίρεση είχε τεράστια και μακροχρόνια επιρροή στην αγροτιά των Βαλκανίων. «Οι Βογόμιλοι κήρυτταν στη γλώσσα του λαού, και το μήνυμά τους γινόταν κατανοητό από τους ανθρώπους… η χαλαρή τους οργάνωση, η θελκτική τους λύση στο ζήτημα του κακού, και η αφοσίωσή τους στην κοινωνική διαμαρτυρία έκανε το κίνημά τους ουσιαστικά ακατανίκητο» (Browning 1975: 164-166). Η επιρροή των Βογόμιλων στα αιρετικά κινήματα μπορεί να ανιχνευθεί

και στη χρήση, συνηθισμένη κατά τον 13ο αιώνα, του όρου “buggery”, ο οποίος σήμαινε αρχικά «αίρεση» και αργότερα «ομοφυλοφιλία» [ο όρος ετυμολογείται από το “bulgar” που αναφερόταν στους Βογόμιλους οι οποίοι δραστηριοποιούνταν κατά τον Μεσαίωνα κυρίως στη σημερινή περιοχή της Βουλγαρίας (*Σ.τ.μ.*)] (Bullough 1976a: 76 κ.εξ.).

25. Την απαγόρευση των γάμων των κληρικών και της εκτός γάμου συμβίωσης, που επέβαλε η Εκκλησία, προκάλεσε, περισσότερο από την ανάγκη να αποκαταστήσει τη φήμη της, η επιθυμία να υπερασπιστεί τα περιουσιακά της στοιχεία, τα οποία απειλούνταν από τις πολλές κατατμήσεις, καθώς και ο φόβος ότι οι σύζυγοι των κληρικών μπορεί να εμπλέκονταν ανάρμοστα σε εκκλησιαστικές υποθέσεις (McNamara και Wemple 1988: 93-95). Η απόφαση της δεύτερης Συνόδου του Λατερανού επανέφερε σε ισχύ μία λύση που είχε ήδη υιοθετηθεί τον προηγούμενο αιώνα, αλλά δεν είχε τηρηθεί εξαιτίας της ευρείας αντίδρασης σε αυτήν την καινοτομία. Η αντίδραση κλιμακώθηκε το 1061 με μια «οργανωμένη ανταρσία» που οδήγησε στην εκλογή του επισκόπου της Πάρμας ως αντιπάπα με το όνομα Ονώριος Β΄, και με τη συνακόλουθη αποτυχημένη του προσπάθεια να καταλάβει τη Ρώμη (Taylor 1954: 35). Η Σύνοδος του Λατερανού το 1123 δεν απαγόρευσε απλώς τους γάμους των κληρικών, αλλά θεώρησε άκυρους και όσους είχαν ήδη γίνει, οδηγώντας τις οικογένειες των κληρικών, κυρίως τις γυναίκες και τα παιδιά τους, σε μια κατάσταση τρόμου και ανέχειας (Brundage 1987: 214, 216-217).

26. Οι μεταρρυθμιστικοί κανόνες του 12ου αιώνα πρόσταζαν τα παντρεμένα ζευγάρια να αποφεύγουν τη σεξουαλική συνεύρεση κατά τη διάρκεια των τριών Σαρακοστών του Πάσχα, της Πεντηκοστής και των Χριστουγέννων, καθώς και κάθε Κυριακή του χρόνου, στις γιορτινές ημέρες πριν τη θεία κοινωνία, τη νύχτα του γάμου τους, κατά τη διάρκεια των ημερών που η γυναίκα είχε έμμηνο ρύση, κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης, του θηλασμού, και όσο διαρκούσε η περίοδος που τους είχε επιβληθεί επιτίμιο προς εξιλέωση (Brundage 1987: 198-199). Αυτοί οι περιορισμοί δεν ήταν καινούριοι. Ήταν επαναδιατυπώσεις των εκκλησιαστικών αποφθεγμάτων που περιλαμβάνονταν σε δεκάδες Επιτιμίων. Το καινούριο ήταν ότι τώρα συμπεριλήφθηκαν στο σώμα του Κανονικού Δικαίου, «το οποίο μεταμορφώθηκε σε ένα αποτελεσματικό μέσο για τη διοίκηση της Εκκλησίας και την επιβολή πειθαρχίας στον 12ο αιώνα». Τόσο η Εκκλησία όσο και οι κοσμικοί αναγνώρισαν ότι μια νομική υποχρέωση με σαφείς ποινές θα είχε διαφορετικό κύρος από ένα επιτίμιο που επιβάλλεται από τον εξομολογητή. Σε αυτήν την περίοδο, οι πιο στενές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων έγιναν αντικείμενο ενασχόλησης των νομικών και των ποινικολόγων (Brundage 1987: 578).

27. Η σύνδεση μεταξύ Βεγίνων και αίρεσης είναι αμφίβολη. Ενώ κάποιοι σύγχρονοί τους, όπως ο Ιάκωβος του Βιτρί [James de Vitry] –τον οποίο η Carol Neel (1989) περιγράφει ως «έναν σημαντικό εκκλησιαστικό παράγοντα»– υποστήριζαν την κίνησή τους ως μία εναλλακτική στην αίρεση οδό, «τελικά καταδικάστηκαν ως

αιρετικές στη Σύνοδο της Βιέννης το 1312, πιθανότατα εξαιτίας της μη ανεκτικότητας του κλήρου προς τις γυναίκες που διέφευγαν του ελέγχου των ανδρών». Οι Βεγίνες συνεπακόλουθα εξαφανίστηκαν «υπό την πίεση της εκκλησιαστικής καταδίκης» (Neel 1989: 324-327, 329, 333, 339).

28. Οι Τσιόμπι ήταν αυτοί που έπλεναν, λανάριζαν και λίπαιναν το μαλλί, έτσι ώστε να μπορεί να γίνει η κατεργασία του. Θεωρούνταν ανειδίκευτοι εργάτες και είχαν την κατώτερη κοινωνική θέση. Ο όρος "*ciompo*" είναι υποτιμητικός και σημαίνει κάποιον που είναι ντυμένος με βρόμικα και φτωχικά ρούχα, πιθανότατα εξαιτίας του γεγονότος ότι οι *τσιόμπι* δούλευαν ημίγυμνοι και ήταν πάντα λαδωμένοι και λερωμένοι με βαφές. Η εξέγερσή τους ξεκίνησε τον Ιούλιο του 1382, πυροδοτούμενη από την είδηση ότι ένας από αυτούς, ο Σιμοντσίνο, είχε συλληφθεί και βασανιστεί. Κατά τα φαινόμενα, βασανιζόμενος αναγκάστηκε να αποκαλύψει ότι οι *τσιόμπι* είχαν μια μυστική συνάντηση κατά τη διάρκεια της οποίας, φιλώντας ο ένας τον άλλο στο στόμα, είχαν δώσει την υπόσχεση να αλληλοπροστατεύονται από την κακομεταχείριση των εργοδοτών τους. Μόλις άκουσαν για τη σύλληψη του Σιμοντσίνο, οι εργάτες συγκεντρώθηκαν στην αίθουσα της συντεχνίας των εριουργών (το Παλάτσο ντελ Άρτε), απαιτώντας να αφεθεί ελεύθερος ο σύντροφός τους. Στη συνέχεια, αφού εξασφάλισαν την απελευθέρωσή του, κατέλαβαν την αίθουσα, εγκατέστησαν περίπολα στο Πόντε Βέκιο [την Παλαιά Γέφυρα της Φλωρεντίας], και κρέμασαν το έμβλημα των «κατώτερων συντεχνιών» (*arti minori*) από τα παράθυρα της αίθουσας. Επίσης κατέλαβαν το Δημαρχείο, όπου ισχυρίζονταν ότι βρήκαν ένα δωμάτιο γεμάτο θηλιές που, όπως πίστευαν, προορίζονταν για αυτούς. Έχοντας κατά τα φαινόμενα τον έλεγχο της κατάστασης, οι *τσιόμπι* παρουσίασαν εγγράφως τα αιτήματά τους, απαιτώντας να συμμετέχουν στη διακυβέρνηση, να μην τιμωρούνται πλέον με κόψιμο του χεριού τους όταν δεν πλήρωναν τα χρέη τους, να πληρώνουν οι πλούσιοι περισσότερους φόρους, και οι σωματικές ποινές να αντικατασταθούν από χρηματικά πρόστιμα. Την πρώτη βδομάδα του Αυγούστου σχημάτισαν μια πολιτοφυλακή και δημιούργησαν τρεις νέες συντεχνίες, ενώ συγχρόνως προετοιμάζονταν για μια εκλογική διαδικασία στην οποία θα συμμετείχαν, για πρώτη φορά, μέλη των *τσιόμπι*. Η δύναμή τους, ωστόσο, δεν κράτησε παραπάνω από ένα μήνα, καθώς οι μεγαλοεπιχειρηματίες της εριουργίας οργάνωσαν ένα λοκ-άουτ που τους οδήγησε στην πείνα. Μετά από την ήττα τους, πολλοί συνελήφθησαν, κρεμάστηκαν και καρατομήθηκαν· πολλοί περισσότεροι αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν την πόλη, σε μια έξοδο που σηματοδότησε την παρακμή της βιομηχανίας μαλλιού στη Φλωρεντία (Rodolico 1971: *passim*).

29. Μετά το τέλος του Μαύρου Θανάτου όλες οι ευρωπαϊκές χώρες άρχισαν να αποδοκιμάζουν την αεργία και να διώκουν τους πλάνητες, τους ζητιάνους και όσους αρνούνταν να εργαστούν. Η Αγγλία έλαβε την πρωτοβουλία με τον Νόμο του 1349, που καταδίκαζε τους υψηλούς μισθούς και την αεργία, καθιερώνοντας ως αρχή ότι αυτοί που δεν εργάζονταν, και δεν διέθεταν κανένα μέσο επιβίω-

σης, έπρεπε να αποδεχτούν την εργασία. Παρόμοιες διατάξεις στη Γαλλία το 1351 συνιστούσαν στους ανθρώπους να μην προσφέρουν φαγητό ή κατάλυμα σε υγιείς ζητιάνους και πλάνητες. Περαιτέρω διατάξεις το 1354 όριζαν ότι όσοι παρέμεναν άεργοι, περνώντας την ώρα τους στις ταβέρνες, παίζοντας ζάρια ή ζητιανεύοντας, έπρεπε να αποδεχτούν την εργασία ή να αντιμετωπίσουν τις συνέπειες· όσοι παρέβαιναν το νόμο για πρώτη φορά θα οδηγούνταν στη φυλακή μόνο με ψωμί και νερό, τη δεύτερη φορά θα φυλακίζονταν σιδεροδέσμιοι και την τρίτη φορά θα σημαδεύονταν στο μέτωπο. Στη γαλλική νομοθεσία εμφανίστηκε ένα καινούριο στοιχείο που έγινε μέρος του σύγχρονου αγώνα ενάντια στους πλάνητες: η καταναγκαστική εργασία. Μια διάταξη που εισήχθη στην Καστίλη το 1387 επέτρεπε στον κάθε ιδιώτη να συλλαμβάνει πλάνητες και να τους απασχολεί για ένα μήνα χωρίς μισθό (Geremek 1985: 53-65).

30. Η έννοια της «εργατικής δημοκρατίας» μπορεί να φαίνεται πρωθύστερη όταν χρησιμοποιείται για αυτές τις μορφές διακυβέρνησης. Αλλά θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι στις ΗΠΑ, τις οποίες συνήθως θεωρούμε δημοκρατική χώρα, ούτε ένας βιομηχανικός εργάτης δεν έχει γίνει ακόμα Πρόεδρος, και όλα τα ανώτατα κυβερνητικά όργανα απαρτίζονται από εκπροσώπους της οικονομικής αριστοκρατίας.

31. Οι *remensas* ήταν φόροι εξαγοράς που έπρεπε να πληρώσουν οι δουλοπάροικοι χωρικοί στην Καταλονία για να έχουν το δικαίωμα να εγκαταλείψουν τη γη τους. Μετά τον Μαύρο Θάνατο, οι χωρικοί που υπόκειντο στις *remensas* είχαν να αντιμετωπίσουν και μια νέα φορολόγηση που ήταν γνωστή ως «οι πέντε κακοί φόροι» (*los malos usos*) που, παλιότερα, δεν εφαρμοζόταν τόσο γενικευμένα (Hilton 1973:117-118). Αυτοί οι νέοι φόροι, και οι διαμάχες που αφορούσαν τη χρήση των εγκαταλειμμένων κτημάτων, ήταν η αιτία ενός παρατεταμένου τοπικού πολέμου, στη διάρκεια του οποίου οι χωρικοί της Καταλονίας στρατολογούσαν έναν άνδρα από κάθε τρία νοικοκυριά. Επίσης ενδυνάμωσαν τους δεσμούς τους συστήνοντας ορκωτές αδελφότητες, έπαιρναν αποφάσεις σε συνελεύσεις χωρικών, και για να τρομοκρατήσουν τους γαιοκτήμονες γέμιζαν τα χωράφια με σταυρούς και άλλα σύμβολα εκφοβισμού. Στην τελευταία φάση του πολέμου απαίτησαν να πάψουν να πληρώνουν ενοίκια και να θεσμοθετηθεί το δικαίωμα ιδιοκτησίας για τους χωρικούς (*ό.π.*: 120-121, 133).

32. Όντως η διάδοση των δημόσιων πορνείων συνοδεύτηκε από μια εκστρατεία κατά των ομοφυλόφιλων, που πήρε διαστάσεις ακόμη και στη Φλωρεντία, όπου η ομοφυλοφιλία αποτελούσε σημαντικό τμήμα της κοινωνικής δομής «έλκοντας άνδρες κάθε ηλικίας, συζυγικής κατάστασης και κοινωνικής θέσης». Η ομοφυλοφιλία στη Φλωρεντία ήταν τόσο διαδεδομένη, ώστε οι πόρνες συνήθιζαν να φορούν ανδρικά κουστούμια για να προσελκύσουν πελάτες. Σημάδι της αλλαγής ήταν δύο αποφάσεις που πήραν οι αρχές της πόλης το 1403, όταν απέκλεισαν τους «σοδομίτες» από δημόσιες θέσεις και δημιούργησαν μια επιτροπή επιτήρησης αφοσιωμένη στην εξάλειψη της ομοφυλοφιλίας: το Γραφείο Κοσμιότητας.

Ενδεικτικό είναι όμως ότι το σημαντικότερο μέτρο που πήρε το Γραφείο ήταν να προετοιμάσει το άνοιγμα ενός νέου δημόσιου πορνείου, έτσι ώστε το 1418 οι αρχές ακόμη αναζητούσαν τα μέσα για να εξαλείψουν τον σοδομισμό «από την πόλη και τη χώρα» (Rocke 1997: 30-32, 35). Για την προώθηση από τις αρχές της Φλωρεντίας της δημόσια χρηματοδοτούμενης πορνείας ως "θεραπείας" στα προβλήματα του «σοδομισμού» και της μείωσης του πληθυσμού, βλ. επίσης Richard C. Trexler (1993):

> Όπως και άλλες ιταλικές πόλεις του 15ου αιώνα, η Φλωρεντία πίστευε ότι η επισήμως προωθούμενη πορνεία καταπολεμούσε δύο άλλα κακά που είχαν ασύγκριτα μεγαλύτερη ηθική και κοινωνική βαρύτητα: την ανδρική ομοφυλοφιλία –η οποία πίστευαν ότι συσκότιζε τις διαφορές ανάμεσα στα φύλα, και με αυτόν τον τρόπο κάθε διαφοροποίηση και ευπρέπεια– και τη μείωση του αναγνωρισμένου πληθυσμού που ήταν αποτέλεσμα ενός ανεπαρκούς αριθμού γάμων (σ. 32).

Ο Τρέξλερ επισημαίνει ότι την ίδια συσχέτιση ανάμεσα στη διάδοση της ομοφυλοφιλίας, τη μείωση του πληθυσμού, και την προώθηση της δημόσιας πορνείας μπορούμε να διαπιστώσουμε στη Λούκα, τη Βενετία και τη Σιένα στα τέλη του 14ου και τις αρχές του 15ου αιώνα, και ότι η αύξηση του αριθμού και της κοινωνικής δύναμης των πορνών τελικά οδήγησε σε μία αντίδραση. Έτσι ώστε ενώ

> στις αρχές του 15ου αιώνα κληρικοί και δημόσιοι λειτουργοί [στη Φλωρεντία] πίστευαν βαθιά ότι καμιά πόλη όπου οι γυναίκες και οι άνδρες έμοιαζαν ίδιοι δεν θα μπορούσε να υφίσταται για πολύ… έναν αιώνα αργότερα διερωτώντο αν η πόλη θα μπορούσε να επιβιώσει όταν δεν μπορούσε να ξεχωρίσει κανείς τις γυναίκες [της ανώτερης τάξης] από τις πόρνες των οίκων ανοχής (*ό.π.*: 65).

33. Στην Τοσκάνη, όπου ο εκδημοκρατισμός της πολιτικής ζωής είχε προχωρήσει πολύ περισσότερο απ' ό,τι σε οποιαδήποτε άλλη ευρωπαϊκή περιοχή, κατά το δεύτερο μισό του 15ου αιώνα υπήρξε μια αναστροφή αυτής της τάσης και μια παλινόρθωση της εξουσίας της αριστοκρατίας, που προωθήθηκε από την εμπορική αστική τάξη για να εμποδιστεί η άνοδος των κατώτερων τάξεων. Είχε προηγηθεί η οργανική συγχώνευση των οικογενειών των εμπόρων και αυτών της αριστοκρατίας, που επιτεύχθηκε μέσω γάμων και της κοινής απολαβής προνομίων – γεγονός που έθεσε τέλος στην κοινωνική κινητικότητα που ήταν το βασικό επίτευγμα της κοινωνίας του άστεως και της κοινοτικής ζωής στη μεσαιωνική Τοσκάνη (Luzzati 1981: 187, 206).



Γυναίκες που αλείφουν στο σώμα τους μαγικές πομάδες και πετούν
με τις σκούπες τους προς το Σαμπάτ. Γαλλία, χαρακτικό του 16ου αιώνα.



Όλες οι γιορτές, τα παιχνίδια και οι συγκεντρώσεις των αγροτικών κοινοτήτων πραγματοποιούνταν στις κοινές γαίες.
Χαρακτικό του 16ου αιώνα.

Η συσσώρευση της εργασίας και η υποβάθμιση των γυναικών: Κατασκευάζοντας τη «διαφορά» κατά τη «μετάβαση στον καπιταλισμό»



> Αναρωτιέμαι μήπως όλοι οι πόλεμοι, η αιματοχυσία και η δυστυχία εμφανίστηκαν στην πλάση όταν ένας άνδρας επιχείρησε να γίνει ο αφέντης κάποιου άλλου... Και μήπως όλη αυτή η δυστυχία άραγε θα πάψει όταν όλα τα μέλη της ανθρωπότητας θεωρήσουν τη γη ως περιουσία, κοινή για όλους.
>
> Gerrard Winstanley, *Ο νέος νόμος της δικαιοσύνης*, 1649

> Γι' αυτόν δεν ήταν παρά ένα κατακερματισμένο εμπόρευμα, του οποίου τα συναισθήματα και οι επιλογές δεν λαμβάνονταν ποτέ υπόψη: το κεφάλι και η καρδιά της ήταν διαχωρισμένα από την πλάτη και τα χέρια της, και ξεχωριστά από τη μήτρα και τον κόλπο της. Η πλάτη και οι μύες της δούλευαν στο χωράφι... τα χέρια της έπρεπε να φροντίζουν και να αναθρέφουν τον λευκό άνδρα... Ο κόλπος της, που χρησιμοποιούνταν για τη σεξουαλική του ευχαρίστηση, ήταν η είσοδος στη μήτρα, η οποία αποτελούσε τόπο της δικής του επένδυσης κεφαλαίου – με τη σεξουαλική πράξη να είναι το επενδυτικό κεφάλαιο, και το παιδί που θα προέκυπτε η συσσωρευμένη υπεραξία...
>
> Barbara Omolade, «Η καρδιά του σκότους», 1983

Εισαγωγή

Η ανάπτυξη του καπιταλισμού δεν ήταν η μοναδική δυνατή απάντηση στην κρίση της φεουδαρχικής εξουσίας. Σε ολόκληρη την Ευρώπη, τεράστια κοινοτιστικά κοινωνικά κινήματα και εξεγέρσεις εναντίον της φεουδαρχίας προσέφεραν την υπόσχεση μιας νέας κοινωνίας ισότητας, δομημένης στην

κοινωνική συνεργασία. Ωστόσο, η ισχυρότερη έκφρασή τους, ο «Πόλεμος των Χωρικών» στη Γερμανία, ή όπως τον αποκάλεσε ο Πέτερ Μπλίκλε [Peter Blickle] η «επανάσταση των κοινών ανθρώπων», είχε συντριβεί το 1525.[1] Εκατό χιλιάδες εξεγερμένοι σφαγιάστηκαν ως αντίποινα. Έπειτα, το 1535, η «Νέα Ιερουσαλήμ», το εγχείρημα των Αναβαπτιστών στην πόλη του Μύνστερ να φέρουν τη βασιλεία του Θεού επί της γης, κατέληξε επίσης σε λουτρό αίματος, αφού είχε πιθανότατα υπονομευτεί από την πατριαρχική μεταστροφή των ηγετών της, οι οποίοι επιβάλλοντας την πολυγαμία προκάλεσαν την εξέγερση των γυναικών που βρίσκονταν στις τάξεις τους.[2] Αυτές οι ήττες, σε συνδυασμό με την εξάπλωση του κυνηγιού των μαγισσών και τις συνέπειες της αποικιοκρατικής επέκτασης, έφεραν το τέλος της επαναστατικής διαδικασίας στην Ευρώπη. Παρ' όλα αυτά, η στρατιωτική ισχύς δεν αρκούσε για να εμποδίσει την κρίση της φεουδαρχίας.

Τον ύστερο Μεσαίωνα η φεουδαρχική οικονομία ήταν πλέον καταδικασμένη, αντιμέτωπη με μια κρίση συσσώρευσης που διαρκούσε ήδη για περισσότερο από έναν αιώνα. Μπορούμε να συμπεράνουμε τις διαστάσεις αυτής της κρίσης με βάση κάποιες στοιχειώδεις εκτιμήσεις που φανερώνουν ότι μεταξύ 1350 και 1500 είχε συμβεί μια σημαντική αντιστροφή στην ισορροπία δυνάμεων μεταξύ εργατών και αφεντών. Οι πραγματικοί μισθοί είχαν αυξηθεί κατά 100%, οι τιμές είχαν πέσει κατά 33%, οι τιμές των ενοικίων είχαν επίσης πέσει, ο χρόνος εργασίας ανά ημέρα είχε μειωθεί, και εμφανιζόταν η τάση για τοπική αυτάρκεια.[3] Απόδειξη αυτής της χρόνιας τάσης αποσυσσώρευσης αποτελεί εξάλλου και η απαισιοδοξία των εμπόρων και ιδιοκτητών γης της εποχής, καθώς και τα μέτρα που υιοθετούσαν τα ευρωπαϊκά κράτη προκειμένου να προστατεύσουν τις αγορές, να μειώσουν τον ανταγωνισμό και να αναγκάσουν τον κόσμο να δουλεύει με καταχρηστικούς όρους. Όπως καταγραφόταν στα αρχεία των χωροδεσποτειών: «η εργασία δεν άξιζε ούτε το κόστος του πρωινού» (Dobb 1963: 54). Η φεουδαρχική οικονομία δεν μπορούσε να αναπαραχθεί, και ούτε θα μπορούσε η καπιταλιστική κοινωνία να έχει «ξεπηδήσει» από αυτήν, επειδή η αυτάρκεια και το καθεστώς των υψηλών μισθών επέτρεπαν μεν τον «πλούτο για τον λαό», αλλά «απέκλειαν τη δυνατότητα του πλούτου για το κεφάλαιο» (Marx 1909, τόμ. Α΄: 789).

Ως απάντηση στην κρίση, η ευρωπαϊκή ηγεμονική τάξη εξαπέλυσε μια παγκόσμια επίθεση, η οποία εντός τουλάχιστον τριών αιώνων επρόκειτο να αλλάξει την ιστορία του πλανήτη, δημιουργώντας τα θεμέλια του παγκόσμιου καπιταλιστικού συστήματος, σε μια αδιάκοπη προσπάθεια να οικειο-

ποιείται νέους πόρους, να εξαπλώνει την οικονομική του βάση και να θέτει κι άλλους εργάτες υπό τις προσταγές του.

Όπως γνωρίζουμε, «η κατάκτηση, η υποδούλωση, η καταλήστευση, ο φόνος, εν συντομία η βία» ήταν οι στυλοβάτες αυτής της διαδικασίας (*ό.π.*: 785). Από πολλές απόψεις, λοιπόν, η έννοια της «μετάβασης στον καπιταλισμό» είναι πλασματική. Στις δεκαετίες του 1940 και του 1950 ορισμένοι βρετανοί ιστορικοί χρησιμοποίησαν τον όρο για να ορίσουν την περίοδο, χοντρικά μεταξύ 1450 και 1650, κατά την οποία κατέρρεε η φεουδαρχία στην Ευρώπη και δεν είχε ακόμα εμφανιστεί το νέο κοινωνικοοικονομικό σύστημα, μολονότι άρχιζαν να μορφοποιούνται κάποια στοιχεία καπιταλιστικής κοινωνίας.[4] Η έννοια της «μετάβασης», λοιπόν, μας φέρνει στο νου μια παρατεταμένη διαδικασία αλλαγών και κοινωνίες στις οποίες η καπιταλιστική συσσώρευση συνυπήρχε με κάποιους πολιτικούς σχηματισμούς που δεν ήταν ακόμη αμιγώς καπιταλιστικοί. Ο όρος, ωστόσο, σημαίνει μια βαθμιαία, γραμμική ιστορική ανάπτυξη, ενώ η περίοδος που περιγράφει ήταν μια από τις πιο αιματηρές και ασυνεχείς στην παγκόσμια ιστορία – κατά τη διάρκειά της συνέβησαν καταστροφικοί μετασχηματισμοί και οι ιστορικοί την περιγράφουν με τα σκληρότερα ονόματα: Σιδηρούς Αιών (Κάμεν [Henry Kamen]), Εποχή της Λεηλασίας (Χόσκινς [William G. Hoskins]) και Εποχή του Μαστιγίου (Στόουν [Lawrence Stone]). Συνεπώς, ο όρος «μετάβαση» δεν φέρνει στο νου ούτε τις αλλαγές που προετοίμασαν το έδαφος για την εμφάνιση του καπιταλισμού ούτε τις δυνάμεις που τις μορφοποίησαν. Σε αυτό το βιβλίο, επομένως, χρησιμοποιώ τον όρο κυρίως με τη χρονολογική του έννοια, ενώ αναφέρομαι στις κοινωνικές διαδικασίες που χαρακτήρισαν τη «φεουδαρχική αντίδραση» και την ανάπτυξη καπιταλιστικών σχέσεων με τον μαρξικό όρο «πρωταρχική συσσώρευση», αν και συμφωνώ με τους κριτικούς που υποστηρίζουν ότι πρέπει να ξανασκεφτούμε την αποσαφήνιση του όρου από τον ίδιο τον Μαρξ.[5]

Ο Μαρξ εισήγαγε την έννοια της «πρωταρχικής συσσώρευσης» στο τέλος του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου*, προκειμένου να περιγράψει την κοινωνική και οικονομική αναδιάρθρωση που ξεκίνησε η ευρωπαϊκή κυρίαρχη τάξη ως απάντηση στην κρίση συσσώρευσης, και επίσης για να δηλώσει (στον αντίποδα του Άνταμ Σμιθ [Adam Smith])[6] τα εξής: 1) Ο καπιταλισμός δεν θα μπορούσε να έχει αναπτυχθεί δίχως μια προηγούμενη συγκέντρωση κεφαλαίου και εργασίας. 2) Πηγή του καπιταλιστικού πλούτου είναι ο διαχωρισμός των εργατών από τα μέσα παραγωγής, και όχι η εγκράτεια των πλουσίων. Συνεπώς, η «πρωταρχική συσσώρευση» είναι μια χρήσιμη έννοια,

επειδή συνδέει τη «φεουδαρχική αντίδραση» με την ανάπτυξη μιας καπιταλιστικής οικονομίας και αναγνωρίζει τις *ιστορικές* και *λογικές* συνθήκες που επέτρεψαν την ανάπτυξη του καπιταλιστικού συστήματος, με τον όρο «πρωταρχική» («καταγωγική») να δηλώνει τόσο μια προϋπόθεση για την ύπαρξη των καπιταλιστικών σχέσεων, όσο και ένα συγκεκριμένο χρονικό γεγονός.[7]

Όμως ο Μαρξ ανέλυσε την πρωταρχική συσσώρευση σχεδόν αποκλειστικά από τη σκοπιά του μισθωτού βιομηχανικού προλεταριάτου: του πρωταγωνιστή, κατά την άποψη του, της επαναστατικής διαδικασίας της εποχής του και θεμέλιου της μελλοντικής κομμουνιστικής κοινωνίας. Για τον Μαρξ, λοιπόν, η πρωταρχική συσσώρευση έγκειται ουσιαστικά στην απαλλοτρίωση της γης των ευρωπαίων αγροτών και στη δημιουργία του «ελεύθερου», ανεξάρτητου εργάτη, μολονότι παραδεχόταν ότι:

> Η ανακάλυψη των χρυσοφόρων και ασημοφόρων περιοχών στην Αμερική, η εξόντωση, το σκλάβωμα και ο ενταφιασμός του ιθαγενούς πληθυσμού [της Αμερικής] στα μεταλλεία, η έναρξη της κατάκτησης και της λεηλασίας των Ανατολικών Ινδιών, η μετατροπή της Αφρικής σε περιφραγμένη περιοχή κυνηγιού Μαύρων για το δουλεμπόριο... είναι κύρια στοιχεία της πρωταρχικής συσσώρευσης (Marx 1909, τόμ. Α΄: 823 [ελλ. έκδοση: τόμ. Α΄: 775]).

Ο Μαρξ επίσης αναγνώριζε ότι: «πολλά κεφάλαια, που εμφανίζονται σήμερα στις Ηνωμένες Πολιτείες χωρίς πιστοποιητικό γέννησης, είναι αίμα παιδιών που μόλις χτες έχει κεφαλαιοποιηθεί στην Αγγλία» (*ό.π.*: 829-830 [ελλ. έκδοση: *ό.π.*: 780]). Αντίθετα, στο έργο του δεν κάνει νύξη για τους βαθείς μετασχηματισμούς που εισήγαγε ο καπιταλισμός στην αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης και στην κοινωνική θέση των γυναικών. Ούτε επίσης η ανάλυσή του της πρωταρχικής συσσώρευσης αναφέρει το «Μεγάλο Κυνήγι Μαγισσών» του 16ου και 17ου αιώνα, μολονότι η εκστρατεία τρόμου που εξαπέλυσε το κράτος έπαιξε κεντρικό ρόλο στην ήττα των ευρωπαίων αγροτών, διευκολύνοντας την εκδίωξή τους από τη γη που κάποτε κατείχαν από κοινού.

Σε αυτό το κεφάλαιο, και σε όσα ακολουθούν, θα ασχοληθώ με αυτές τις εξελίξεις, ειδικά σε σχέση με την Ευρώπη, υποστηρίζοντας τα εξής:

1. Η αποστέρηση των μέσων αυτοσυντήρησης των ευρωπαίων εργατών και η υποδούλωση των ιθαγενών της Αμερικής και της Αφρικής

στα ορυχεία και τις φυτείες του «Νέου Κόσμου» δεν ήταν ο μόνος τρόπος με τον οποίο διαμορφώθηκε και "συσσωρεύτηκε" το παγκόσμιο προλεταριάτο.
2. Αυτή η διαδικασία απαιτούσε τη μετατροπή του σώματος σε εργασιακή μηχανή και την καθυπόταξη των γυναικών στην αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού. Κυρίως, όμως, απαιτούσε την καταστροφή της δύναμης των γυναικών, κάτι που, σε Αμερική και Ευρώπη, επιτεύχθηκε μέσω του αφανισμού των "μαγισσών".
3. Συνεπώς, η πρωταρχική συσσώρευση δεν ήταν απλώς συσσώρευση και συγκέντρωση εργατών προς εκμετάλλευση, και κεφαλαίου. Ήταν επίσης *μια συσσώρευση διαφορών και διαιρέσεων εντός της εργατικής τάξης*, διά της οποίας ιεραρχίες με βάση το φύλο, όπως και τη «φυλή» και την ηλικία, αποτέλεσαν συστατικά στοιχεία της ταξικής κυριαρχίας και του σχηματισμού του νεωτερικού προλεταριάτου.
4. Άρα, δεν μπορούμε να ταυτίσουμε την καπιταλιστική συσσώρευση με την απελευθέρωση του εργάτη ή της εργάτριας, όπως έχουν κάνει πολλοί μαρξιστές (μεταξύ άλλων), ούτε και να θεωρήσουμε την εμφάνιση του καπιταλισμού στιγμή ιστορικής προόδου. Αντιθέτως, ο καπιταλισμός έχει δημιουργήσει ακόμα πιο άγριους και ύπουλους τρόπους υποδούλωσης, καθώς έχει καλλιεργήσει στο σώμα του προλεταριάτου βαθιές διαιρέσεις που χρησιμεύουν στην εντατικοποίηση και την απόκρυψη της εκμετάλλευσης. Και είναι, σε μεγάλο βαθμό, εξαιτίας αυτών των επιβαλλόμενων διαιρέσεων, ειδικά μεταξύ γυναικών και ανδρών, που η καπιταλιστική συσσώρευση εξακολουθεί να καταστρέφει τη ζωή σε κάθε γωνιά του πλανήτη.

Καπιταλιστική συσσώρευση και συσσώρευση της εργασίας στην Ευρώπη

Το κεφάλαιο, έγραφε ο Μαρξ, εμφανίζεται στη γη στάζοντας αίμα και βρομιά απ' την κορφή ως τα νύχια (Marx 1909, τόμ. Α΄: 834) και μάλιστα, όταν κοιτάζουμε στις απαρχές της καπιταλιστικής ανάπτυξης, έχουμε την αίσθηση ότι βρισκόμαστε σε ένα τεράστιο στρατόπεδο συγκέντρωσης. Στον «Νέο Κόσμο» έχουμε την καθυπόταξη των ιθαγενών πληθυσμών στα καθεστώτα των *mita* και *cuatelquil*,[8] υπό τα οποία μεγάλος αριθμός ανθρώπων αφανίστηκε για να εξορυχθεί ασήμι και υδράργυρος από τα ορυχεία της Ουανκαβέλικα και του Ποτοσί. Στην ανατολική Ευρώπη έχουμε τη «Δεύτερη Δουλοπαροικία», που "έδενε" με τη γη αγροτικούς πληθυσμούς που ποτέ προηγουμένως δεν βρίσκονταν σε καθεστώς δουλοπαροικίας.[9] Στη δυτική

Ευρώπη έχουμε τις Περιφράξεις, το Κυνήγι των Μαγισσών, το σημάδεμα, το μαστίγωμα και τη φυλάκιση των πλάνητων και των ζητιάνων στα νεοδημιουργημένα άσυλα υποχρεωτικής εργασίας και τα αναμορφωτήρια, που αποτέλεσαν πρότυπα για το μελλοντικό σωφρονιστικό σύστημα. Στον ορίζοντα διαφαίνεται η απαρχή του εμπορίου σκλάβων, ενώ στις θάλασσες τα καράβια ήδη μεταφέρουν από την Ευρώπη στην Αμερική υπηρέτες και κατάδικους που έχουν συμφωνήσει, σε αντάλλαγμα της μεταφοράς στις αποικίες, να δουλέψουν ένα ορισμένο χρονικό διάστημα για τους γαιοκτήμονες.

Από αυτήν την περιγραφή συμπεραίνουμε πως η βία ήταν ο κύριος μοχλός, η κύρια οικονομική δύναμη στη διαδικασία της πρωταρχικής συσσώρευσης,[10] επειδή η καπιταλιστική ανάπτυξη απαιτούσε μια τεράστια αύξηση τόσο του πλούτου της ευρωπαϊκής κυρίαρχης τάξης, όσο και του αριθμού των εργατών που θα υπάκουε στις προσταγές της. Με άλλα λόγια, η πρωταρχική συσσώρευση συνίστατο σε μια συσσώρευση εργασιακής δύναμης, τόσο τεράστια όσο δεν είχε υπάρξει ποτέ πρωτύτερα στην ιστορία: συσσώρευση «νεκρής εργασίας» με τη μορφή κλεμμένων αγαθών, και «ζωντανής εργασίας» με τη μορφή ανθρώπινων όντων πρόσφορων για εκμετάλλευση.

Είναι ιδιαίτερης σημασίας το γεγονός ότι κατά τους τρεις πρώτους αιώνες της ύπαρξής της η τάση της καπιταλιστικής τάξης ήταν να επιβάλλει τη δουλεία και άλλες μορφές καταναγκαστικής εργασίας ως την κυρίαρχη εργασιακή σχέση, μια τάση που περιοριζόταν μόνο από την αντίσταση των εργατών και τον κίνδυνο της εξουθένωσης του εργατικού δυναμικού.

Αυτό δεν ίσχυε μόνο στις αμερικανικές αποικίες, όπου τον 16ο αιώνα σχηματίζονταν ήδη οικονομίες βασισμένες στην καταναγκαστική εργασία, αλλά και στην Ευρώπη. Αργότερα, θα εξετάσω τη σημασία της εργασίας των σκλάβων και του συστήματος των φυτειών για την καπιταλιστική συσσώρευση. Προς το παρόν θέλω να τονίσω ότι και στην Ευρώπη του 15ου αιώνα, η δουλεία, που ποτέ δεν είχε καταργηθεί τελείως, ξαναζωντάνευε.[11]

Όπως καταγράφει ο ιταλός ιστορικός Σαλβατόρε Μπόνο [Salvatore Bono], στον οποίο χρωστάμε την εκτενέστερη έρευνα σχετικά με τη δουλεία στην Ιταλία, υπήρχαν ήδη πολλοί σκλάβοι στις περιοχές της Μεσογείου τον 16ο και 17ο αιώνα, και ο αριθμός τους αυξήθηκε μετά τη Ναυμαχία της Ναυπάκτου (1571), με την οποία κλιμακώθηκαν οι εχθροπραξίες εναντίον του μουσουλμανικού κόσμου. Ο Μπόνο υπολογίζει ότι στη Νάπολη ζούσαν περισσότεροι από 10.000 σκλάβοι και 25.000 στο βασίλειο της Νάπολης συνολικά (ένα τοις εκατό του πληθυσμού), και παρόμοιοι αριθμοί ισχύουν για άλλες ιταλικές πόλεις και για τη νότια Γαλλία. Στην Ιταλία αναπτύχθηκε

ένα σύστημα δημόσιας δουλείας, το οποίο στηριζόταν σε χιλιάδες ξένους –τους πρόγονους των σημερινών μεταναστών εργατών χωρίς χαρτιά– που απάγονταν και χρησιμοποιούνταν από τις κυβερνήσεις των πόλεων για τα δημόσια έργα, ή υπενοικιάζονταν σε ιδιώτες πολίτες που τους έβαζαν να δουλεύουν ως γεωργοί. Πολλοί προορίζονταν για κωπηλάτες, πολύ συχνά στο στόλο του Βατικανού (Bono 1999: 6-8).

Η δουλεία είναι «εκείνη η μορφή [εκμετάλλευσης] για την οποία πασχίζει πάντα το αφεντικό» (Dockes 1982: 2). Η Ευρώπη δεν αποτελούσε εξαίρεση – και πρέπει να το υπογραμμίσουμε για να εξαλειφθεί η πεποίθηση πως υπάρχει κάποια ιδιαίτερη σύνδεση μεταξύ δουλείας και Αφρικής.[12] Ωστόσο, η δουλεία στην Ευρώπη παρέμενε περιορισμένο φαινόμενο, μια που δεν υπήρχαν οι υλικές συνθήκες γι' αυτήν, αν και η επιθυμία των εργοδοτών μάλλον πρέπει να ήταν πολύ μεγάλη, αφού η δουλεία στην Αγγλία δεν τέθηκε εκτός νόμου παρά τον 18ο αιώνα. Η απόπειρα για επιστροφή στη δουλοπαροικία απέτυχε επίσης, εκτός από την Ανατολή όπου η σπάνη του πληθυσμού έδινε στους γαιοκτήμονες το πάνω χέρι.[13] Στη Δύση η επαναφορά της εμποδίστηκε από την αντίσταση των αγροτών, με αποκορύφωμα τον «Πόλεμο των Χωρικών στη Γερμανία». Μια ευρεία οργανωτική προσπάθεια που εξαπλώθηκε σε τρεις χώρες (Γερμανία, Αυστρία, Ελβετία) και που ένωνε εργάτες από κάθε τομέα (αγρότες, εργάτες στα ορυχεία και τεχνίτες, συμπεριλαμβανομένων των καλύτερων γερμανών και αυστριακών καλλιτεχνών),[14] αυτή η «επανάσταση των κοινών ανθρώπων», αποτέλεσε κομβικό σημείο στην ευρωπαϊκή ιστορία. Όπως η επανάσταση των μπολσεβίκων το 1917 στη Ρωσία, τάραξε βαθιά τους ισχυρούς, καθώς στις συνειδήσεις τους συνδεόταν με την ανακατάληψη του Μύνστερ από τους Αναβαπτιστές, επιβεβαιώνοντας έτσι τους φόβους τους ότι προετοιμαζόταν μια παγκόσμια συνωμοσία που θα ανέτρεπε την εξουσία τους.[15] Μετά την ήττα, η οποία συνέπεσε με την κατάκτηση του Περού και απαθανατίστηκε από τον Άλμπρεχτ Ντίρερ με το «Μνημείο για τους Νικημένους Αγρότες» (Thea 1998: 65, 134-135), η εκδίκηση ήταν αμείλικτη. «Χιλιάδες κουφάρια κείτονταν στο έδαφος από τη Θουριγγία ως την Αλσατία, στα χωράφια, στα δάση, στις τάφρους χιλιάδων ερειπωμένων, καμένων κάστρων», «δολοφονημένα, παραμορφωμένα, ανασκολοπισμένα, βασανισμένα» (*ό.π.*: 153, 146). Ο χρόνος όμως δεν μπορούσε να γυρίσει πίσω. Σε διάφορες περιοχές της Γερμανίας και σε αλλά μέρη που είχαν βρεθεί στο επίκεντρο του πολέμου, ορισμένα εθιμικά δικαιώματα κι ακόμα και κάποιες μορφές περιφερειακής αυτοδιοίκησης είχαν διατηρηθεί.[16]

Αυτή ήταν η εξαίρεση. Όπου η αντίσταση των αγροτών στη νέα δουλο-

παροικία δεν μπορούσε να καμφθεί, η απάντηση ήταν η εκδίωξή τους από τη γη τους και η επιβολή της μισθωτής εργασίας. Όσοι εργάτες επιχειρούσαν να εργαστούν ως ανεξάρτητοι παραγωγοί ή να εγκαταλείψουν τον εργοδότη τους, τιμωρούνταν με φυλάκιση και σε περίπτωση υποτροπής ακόμα και με θάνατο. Η «ελεύθερη» αγορά της μισθωτής εργασίας δεν εμφανίστηκε στην Ευρώπη παρά μόνο τον 18ο αιώνα, και ακόμα και τότε η μισθωτή εργασία με σύμβαση κατακτήθηκε με ισχυρούς αγώνες από μια περιορισμένη ομάδα εργατών, κυρίως ενήλικων ανδρών. Παρ' όλα αυτά, το ότι η δουλεία και η δουλοπαροικία δεν μπορούσαν να επανατεθούν σε ισχύ σήμαινε πως η εργασιακή κρίση που είχε χαρακτηρίσει τον ύστερο Μεσαίωνα συνεχιζόταν και στην Ευρώπη του 17ου αιώνα, πυροδοτούμενη μάλιστα και από το γεγονός ότι η ανάγκη για μεγιστοποίηση της εκμετάλλευσης της εργασίας έθετε σε κίνδυνο την αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού. Αυτή η αντίφαση –που εξακολουθεί να χαρακτηρίζει την καπιταλιστική ανάπτυξη–[17] ξέσπασε με τον πιο έντονο τρόπο στις αποικίες της αμερικανικής ηπείρου, όπου η εργασία, οι ασθένειες και οι πειθαρχικές τιμωρίες αφάνισαν τα δύο τρίτα του γηγενούς αμερικανικού πληθυσμού, μόλις μερικές δεκαετίες μετά την Κατάκτηση.[18] Η ίδια αντίφαση διέτρεχε εξάλλου ολόκληρο το δουλεμπόριο και την εκμετάλλευση της εργασίας των δούλων. Εκατομμύρια Αφρικανών πέθαναν εξαιτίας των μαρτυρικών συνθηκών διαβίωσης στις οποίες υπόκεινταν κατά τη διάρκεια της μεταφοράς σκλάβων από τη Δυτική Αφρική στις Δυτικές Ινδίες, όπως επίσης και στις φυτείες. Η μόνη άλλη φορά που η εκμετάλλευση του εργατικού δυναμικού στην Ευρώπη πήρε τέτοιες διαστάσεις γενοκτονίας ήταν υπό το ναζιστικό καθεστώς. Παρ' όλα αυτά, ακόμα και στην Ευρώπη τον 16ο και 17ο αιώνα, η ιδιωτικοποίηση της γης και η εμπορευματοποίηση των κοινωνικών σχέσεων (η απάντηση των αρχόντων και των επιχειρηματιών στην οικονομική τους κρίση) προκάλεσε γενικευμένη φτώχεια, θνησιμότητα και μια έντονη αντίσταση που απειλούσε να διαλύσει τη νεοεμφανιζόμενη καπιταλιστική οικονομία. Υποστηρίζω, λοιπόν, πως σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο πρέπει να τοποθετηθεί η ιστορία των γυναικών και της αναπαραγωγής στη μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό. Ακριβώς επειδή οι αλλαγές που επέφερε η εμφάνιση του καπιταλισμού στην κοινωνική θέση των γυναικών –ειδικά στο επίπεδο του προλεταριάτου, τόσο στην Ευρώπη όσο και στην Αμερική– ήταν αποτέλεσμα της αναζήτησης νέων πόρων εργασίας, όπως και νέων μορφών αυστηρής οργάνωσης και διαίρεσης του εργατικού δυναμικού.

Για να ενισχύσω αυτή μου τη θέση θα παρακολουθήσω τις βασικές εξε-

λίξεις που διαμόρφωσαν την εμφάνιση του καπιταλισμού στην Ευρώπη, δηλαδή την ιδιωτικοποίηση της γης και την «Επανάσταση των Τιμών», οπότε και θα διαπιστώσουμε πως καμιά από αυτές δεν αρκούσε για να προκαλέσει από μόνη της μια διαδικασία προλεταριοποίησης. Στη συνέχεια, εξετάζω σε γενικές γραμμές τις στρατηγικές που εγκαινίασε η καπιταλιστική τάξη προκειμένου να πειθαρχήσει, να αναπαράγει και να επεκτείνει το ευρωπαϊκό προλεταριάτο, εκκινώντας από την επίθεση που εξαπέλυσε εναντίον των γυναικών και καταλήγοντας στην κατασκευή μιας νέας πατριαρχικής τάξης πραγμάτων, την οποία και ονομάζω «πατριαρχία του μισθού». Τέλος, θα ασχοληθώ με την παραγωγή φυλετικών και έμφυλων ιεραρχιών στις αποικίες και θα αναζητήσω το βαθμό στον οποίο αποτελούσαν πεδίο σύγκρουσης ή, αντίθετα, αλληλεγγύης μεταξύ των γηγενών, των αφρικανών και των ευρωπαίων γυναικών, καθώς και μεταξύ γυναικών και ανδρών.

Η ιδιωτικοποίηση της γης στην Ευρώπη, η παραγωγή της σπάνης και ο διαχωρισμός της παραγωγής από την αναπαραγωγή

Από τις απαρχές του καπιταλισμού, η εξαθλίωση της εργατικής τάξης ξεκίνησε με πολέμους και ιδιωτικοποίηση της γης. Αυτό αποτελούσε διεθνές φαινόμενο. Στα μέσα του 16ου αιώνα οι ευρωπαίοι έμποροι είχαν ήδη αρπάξει μεγάλο τμήμα της γης των Καναρίων Νήσων και το είχαν μετατρέψει σε φυτείες ζάχαρης. Η μεγαλύτερη σε έκταση διαδικασία ιδιωτικοποίησης γης και περιφράξεων έλαβε χώρα στην αμερικανική ήπειρο, όπου μέχρι τις αρχές του 17ου αιώνα οι Ισπανοί είχαν οικειοποιηθεί το ένα τρίτο της κοινοτικής γης των ιθαγενών, μέσω του συστήματος της *encomienda*.* Η απώλεια της γης ήταν επίσης ένα από τα αποτελέσματα των επιδρομών για την αιχμαλωσία σκλάβων στην Αφρική, κάτι που στέρησε από αρκετές κοινότητες τα καλύτερα μέλη της νέας γενιάς.

Στην Ευρώπη η ιδιωτικοποίηση της γης ξεκίνησε στα τέλη του 15ου αιώνα, ταυτοχρόνως με την εξάπλωση των αποικιών και πήρε διαφορετικές μορφές: εξώσεις ενοικιαστών, αυξήσεις ενοικίων και κρατικής φορολογίας, οι οποίες οδήγησαν σε χρέη και πωλήσεις γης. Ορίζω όλα τα παραπάνω ως εκδίωξη από τη γη, επειδή, ακόμα κι όταν δεν ασκούνταν βία, η απώλεια της γης συνέβαινε ενάντια στη θέληση του ατόμου ή της κοινότητας και υπονόμευε τη δυνατότητά τους για επιβίωση. Πρέπει να αναφέρουμε δύο μορφές εκδίωξης: τον πόλεμο, του οποίου ο χαρακτήρας αλλάζει σε αυτήν

* Βλ. σημείωση 8 του παρόντος κεφαλαίου. (*Σ.τ.μ.*)

την περίοδο καθώς χρησιμοποιείται ως μέσο τροποποίησης των εδαφικών και οικονομικών συμφωνιών, και τη θρησκευτική μεταρρύθμιση.

«Μέχρι το 1494 οι πολεμικές εχθροπραξίες στην Ευρώπη συνίσταντο κυρίως σε μικροπολέμους που χαρακτηρίζονταν από σύντομες και άτακτες επιχειρήσεις» (Cunningham και Grell 2000: 95). Αυτές συνήθως λάμβαναν χώρα το καλοκαίρι, ώστε οι αγρότες, οι οποίοι συγκροτούσαν το κύριο σώμα του στρατού, να έχουν χρόνο να σπείρουν. Οι στρατοί συγκρούονταν για μακρές περιόδους με μεγάλα διαστήματα απραξίας. Όμως τον 16ο αιώνα οι πόλεμοι έγιναν συχνότεροι και εμφανίστηκε μια νέα μορφή εχθροπραξιών, εν μέρει λόγω των τεχνολογικών νεωτερισμών, αλλά κυρίως επειδή τα ευρωπαϊκά κράτη είχαν αρχίσει να στρέφονται στην εδαφική κατάκτηση για να ξεπεράσουν την οικονομική τους κρίση και οι πλούσιοι επιχειρηματίες επένδυαν στον πόλεμο. Οι στρατιωτικές επιχειρήσεις διαρκούσαν περισσότερο. Οι στρατιωτικές δυνάμεις δεκαπλασιάστηκαν, και οι στρατοί έγιναν μόνιμοι και επαγγελματικοί.[19] Προσελήφθησαν μισθοφόροι που δεν είχαν σχέση με τον ντόπιο πληθυσμό. Και στόχος των εχθροπραξιών ήταν πια ο αφανισμός του εχθρού, με αποτέλεσμα ο πόλεμος να αφήνει στο πέρασμά του εγκαταλελειμμένα χωριά, χωράφια γεμάτα πτώματα, λιμούς και επιδημίες, όπως στους «Τέσσερις Ιππότες της Αποκαλύψεως» του Άλμπρεχτ Ντίρερ (1498).[20] Αυτό το φαινόμενο, του οποίου η τραυματική επίδραση στους πληθυσμούς αναπαρίσταται σε πολλά έργα τέχνης, άλλαξε το αγροτικό τοπίο της Ευρώπης.

Πολλά συμφωνητικά μίσθωσης ακυρώθηκαν επίσης όταν δημεύτηκε γη που ανήκε στην Εκκλησία κατά τη διάρκεια της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης, η οποία ξεκίνησε με μια μεγάλη σε έκταση αρπαγή γης εκ μέρους της ανώτερης τάξης. Στη Γαλλία η δίψα για την απόκτηση των γαιών της Εκκλησίας ένωνε αρχικά στο προτεσταντικό κίνημα τις κατώτερες και τις ανώτερες τάξεις. Όταν όμως μετά το 1563 η γη βγήκε σε πλειστηριασμό, οι τεχνίτες και οι ημερομίσθιοι εργάτες, που είχαν απαιτήσει την εκδίωξη της Εκκλησίας «με ένα πάθος γεννημένο από πικρία και ελπίδα», και είχαν επίσης κινητοποιηθεί από την υπόσχεση ότι θα έπαιρναν το μερίδιό τους, είδαν τις προσδοκίες τους να προδίδονται (Le Roy Ladurie 1974: 173-176). Εξαπατήθηκαν επίσης και οι χωρικοί που είχαν προσχωρήσει στους προτεστάντες προκειμένου να απαλλαγούν από το φόρο της δεκάτης. Και όταν υποστήριξαν τα δικαιώματά τους, επικαλούμενοι ότι «το Ευαγγέλιο υπόσχεται απελευθέρωση της γης και ελευθερία», τους επιτέθηκαν βάναυσα με την κατηγορία της πρόκλησης σε στάση (*ό.π.*: 192).[21] Και στην Αγγλία, εξάλλου,

μεγάλες εδαφικές εκτάσεις άλλαξαν χέρια στο όνομα της θρησκευτικής μεταρρύθμισης. Ο Γ. Τζ. Χόσκινς το έχει περιγράψει ως «τη μεγαλύτερη μεταβίβαση γης στην ιστορία της Αγγλίας από την κατάκτηση της Νορμανδίας» ή, εν συντομία, ως τη «Μεγάλη Λεηλασία».[22] Ωστόσο, στην Αγγλία η ιδιωτικοποίηση της γης επιτεύχθηκε κυρίως μέσω των «Περιφράξεων», ένα φαινόμενο που συνδέθηκε τόσο στενά με την εκδίωξη των αγροτών από τον «κοινό τους πλούτο», ώστε σήμερα χρησιμοποιείται από τους αντικαπιταλιστές ακτιβιστές για να δηλώσει κάθε επίθεση στα κοινωνικά κεκτημένα.[23]

Τον 16ο αιώνα η «περίφραξη» αποτελούσε τεχνικό όρο και σήμαινε μια σειρά στρατηγικών που χρησιμοποιούσαν οι άγγλοι ευγενείς και οι πλούσιοι αγρότες προκειμένου να αφανίσουν την κοινοτική εδαφική περιουσία και να επεκτείνουν τα κτήματά τους.[24] Αναφερόταν κυρίως στην εγκατάλειψη του συστήματος των «ανοιχτών αγρών» –ενός συστήματος που επέτρεπε στους χωρικούς την κατοχή διάσπαρτων λωρίδων γης σε εδάφη χωρίς περιφράξεις– και επίσης στην περίφραξη των κοινών γαιών και την κατεδάφιση των καλυβιών όπου διέμεναν φτωχοί εργάτες γης, οι οποίοι δεν είχαν μεν γη, αλλά μπορούσαν να επιβιώνουν καλυπτόμενοι από τα εθιμικά δικαιώματα.[25] Τεράστια κομμάτια γης περιφράσσονταν για να γίνουν πάρκα ελαφιών, ενώ ολόκληρα χωριά κατεδαφίζονταν και μετατρέπονταν σε βοσκοτόπια.

Αν και οι Περιφράξεις συνεχίστηκαν μέχρι και τον 18ο αιώνα (Neeson 1993), ήδη πριν τη Μεταρρύθμιση είχαν καταστραφεί εξαιτίας τους περισσότερες από δύο χιλιάδες αγροτικές κοινότητες (Fryde 1996: 185). Ο αφανισμός των χωριών πήρε τέτοια έκταση, ώστε το 1518 και ξανά το 1548 το Στέμμα διέταξε την εξέταση του ζητήματος. Όμως παρά το διορισμό αρκετών βασιλικών επιτροπών, δεν έγιναν και πολλά για να σταματήσει αυτή η τάση. Ξεκίνησε όμως ένας έντονος αγώνας, που συχνά κλιμακώθηκε σε εξεγέρσεις, και συνοδεύτηκε από μια πολύχρονη διαμάχη σχετικά με τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα της ιδιωτικοποίησης της γης. Αυτή η διαμάχη εξάλλου συνεχίζεται ως σήμερα, ανατροφοδοτούμενη από τις επιθέσεις της Παγκόσμιας Τράπεζας στα τελευταία κοινά αγαθά του πλανήτη.

Εν συντομία, το επιχείρημα που προβάλλεται από τους «εκσυγχρονιστές» κάθε πολιτικής απόχρωσης είναι ότι οι περιφράξεις τόνωσαν την αγροτική αποδοτικότητα και ότι οι απώλειες που προκάλεσαν ισοσταθμίστηκαν με το παραπάνω χάρη στη σημαντική αύξηση της αγροτικής παραγωγικότητας. Ισχυρίζονται ότι η γη είχε εξουθενωθεί και ότι, εάν παρέμενε στα χέρια των φτωχών, θα είχε πάψει να παραγάγει (προεικονίζοντας την «τραγωδία των κοινών γαιών» του Γκάρετ Χάρντιν [Garret Hardin]),[26] ενώ η κατάληψή της

από τους πλούσιους επέτρεπε την αγρανάπαυση. Επίσης, ότι οι περιφράξεις, σε συνδυασμό με τις νέες ανακαλύψεις στον τομέα της γεωργίας, έκαναν τη γη παραγωγικότερη και οδήγησαν στην αύξηση των αποθεμάτων τροφίμων. Αυτή η οπτική απορρίπτει κάθε θετικό σχόλιο για την κοινοτική κατοχή της γης ως «νοσταλγία του παρελθόντος», θεωρώντας ότι ο αγροτικός κοινοτισμός είναι οπισθοδρομικός και ανεπαρκής και πως όσοι τον υπερασπίζονται μένουν αδικαιολόγητα προσκολλημένοι στην παράδοση.[27]

Όμως αυτά τα επιχειρήματα δεν στέκουν. Η ιδιωτικοποίηση της γης και η εμπορευματοποίηση της γεωργίας δεν αύξησαν τις προμήθειες τροφίμων για τους κοινούς ανθρώπους, αν και περισσότερα τρόφιμα διετίθεντο για τις αγορές και εξαγωγές. Για τους αγρότες ήταν η απαρχή δύο αιώνων πείνας, όπως ακριβώς και σήμερα, ακόμα και στις πιο γόνιμες περιοχές της Αφρικής, της Ασίας και της Λατινικής Αμερικής, το πρόβλημα του υποσιτισμού είναι ανεξέλεγκτο εξαιτίας της εξάλειψης της κοινοτικής κατοχής της γης από τη μια, και από την άλλη του δόγματος «εξαγωγές ή αφανισμός» που επιβάλλουν τα προγράμματα δομικής προσαρμογής της Παγκόσμιας Τράπεζας. Ούτε βέβαια η εισαγωγή νέων αγροτικών τεχνικών στην Αγγλία μπορούσε να αντισταθμίσει αυτές τις απώλειες. Αντιθέτως, η ανάπτυξη του αγροτικού καπιταλισμού βάδισε παράλληλα με την εξαθλίωση του αγροτικού πληθυσμού (Lis και Soly 1979: 102). Απόδειξη της φτώχειας που προκάλεσε η ιδιωτικοποίηση της γης αποτελεί το γεγονός ότι μόλις έναν αιώνα μετά την εμφάνιση του αγροτικού καπιταλισμού, εξήντα ευρωπαϊκές πόλεις θέσμισαν κάποιου είδους κοινωνική πρόνοια ή κινούνταν προς εκείνη την κατεύθυνση, ενώ η επαιτεία αποτελούσε πια διεθνές πρόβλημα (*ό.π.*: 87). Σε αυτό ίσως συντέλεσε και η αύξηση του πληθυσμού, αλλά η σημασία της έχει υπερεκτιμηθεί και θα έπρεπε να περιορίζεται σε συγκεκριμένα χρονικά πλαίσια. Στα τέλη του 16ου αιώνα, σχεδόν παντού στην Ευρώπη ο πληθυσμός είτε έμενε στάσιμος είτε μειωνόταν, αλλά οι εργάτες δεν αποκόμιζαν κάποιο όφελος από αυτό.

Υπάρχουν εξάλλου παρανοήσεις σχετικά με την αποδοτικότητα του συστήματος των ανοιχτών αγρών. Ορισμένοι νεοφιλελεύθεροι ιστορικοί το περιγράφουν ως δαπανηρό, αλλά ακόμα και υποστηρικτές της ιδιωτικοποίησης της γης, όπως ο Γιαν ντε Βρις [Jean de Vries], αναγνωρίζουν ότι η κοινοτική χρήση των χωραφιών είχε πολλά πλεονεκτήματα. Προστάτευε τους χωρικούς από μια κακή σοδειά, αφού η οικογένεια είχε πρόσβαση σε διαφορετικές λωρίδες γης. Επέτρεπε επίσης έναν βατό χρονικό προγραμματισμό (καθώς κάθε διαφορετική λωρίδα απαιτούσε φροντίδα σε διαφορετική χρο-

νική στιγμή). Και προήγε έναν δημοκρατικό τρόπο ζωής, βασισμένο στην αυτοδιοίκηση και την αυτάρκεια, με όλες τις αποφάσεις, σχετικά με τη σπορά, το θερισμό, την αποξήρανση των βάλτων, τον αριθμό των ζώων που θα επιτρεπόταν στις κοινές γαίες, να λαμβάνονται από συνελεύσεις χωρικών.[28]

Τα ίδια ισχύουν και για τις «κοινές γαίες». Παρ' ότι η γραμματεία του 16ου αιώνα τις απαξίωνε ως πηγή τεμπελιάς και αταξίας, οι κοινές γαίες ήταν σημαντικές για τη συντήρηση πολλών μικροκαλλιεργητών, που επιβίωναν μόνο και μόνο επειδή είχαν πρόσβαση σε βοσκοτόπια για τις αγελάδες τους, σε δάση όπου μάζευαν ξυλεία, άγρια μούρα και βότανα, σε θηράματα ή λίμνες με ψάρια, καθώς και σε ανοιχτούς χώρους για να συναντιούνται. Πέραν της προαγωγής του συλλογικού τρόπου λήψης αποφάσεων και της συνεργασίας, οι κοινές γαίες αποτελούσαν την υλική βάση της άνθισης της αγροτικής αλληλεγγύης και κοινωνικότητας. Όλες οι γιορτές, τα παιχνίδια και οι συναντήσεις της αγροτικής κοινότητας συνέβαιναν εκεί.[29] Η κοινωνική λειτουργία τους ήταν ιδιαίτερα σημαντική για τις γυναίκες, οι οποίες, έχοντας πολύ λιγότερη γη και μικρότερη κοινωνική δύναμη, εξαρτώνταν από τις κοινές γαίες όσον αφορά την επιβίωση, την αυτονομία και την κοινωνικότητά τους. Παραλλάσσοντας τα λόγια της Άλις Κλαρκ [Alice Clark] σχετικά με τη σημασία των αγορών για τις γυναίκες στην προκαπιταλιστική Ευρώπη, μπορούμε να πούμε ότι οι κοινές γαίες ήταν για τις γυναίκες το επίκεντρο της κοινωνικής ζωής, ο τόπος όπου συνευρίσκονταν, αντάλλασσαν νέα, συμβούλευαν η μία την άλλη, και όπου ήταν δυνατός ο σχηματισμός μιας γυναικείας, αυτόνομης από την ανδρική, οπτικής σχετικά με τα ζητήματα της κοινότητας (Alice Clark 1968: 51).

Αυτός ο ιστός σχέσεων συνεργασίας, τον οποίο ο Ρ. Χ. Τόνεϊ [R. H. Tawney] έχει αποκαλέσει «πρωτόγονο κομμουνισμό» του φεουδαρχικού χωριού, διαλύθηκε με την κατάργηση του συστήματος των ανοιχτών αγρών και την περίφραξη των κοινοτικών γαιών (Tawney 1967). Η συνεργασία στις αγροτικές εργασίες πέθανε όταν ιδιωτικοποιήθηκε η γη και τα ατομικά συμφωνητικά εργασίας αντικατέστησαν τα συλλογικά, αλλά δεν ήταν μόνον αυτό: οι οικονομικές ανισότητες μεταξύ του αγροτικού πληθυσμού βάθυναν, καθώς αυξήθηκε ο αριθμός των φτωχών που πρότερα χρησιμοποιούσαν τη γη χωρίς να έχουν κανένα τίτλο ιδιοκτησίας, και στους οποίους δεν είχε πια μείνει παρά μια καλύβα ή μια αγελάδα. Η μόνη επιλογή που είχαν ήταν να ικετέψουν «γονατιστοί και ντροπιασμένοι» για μια δουλειά (Seccombe 1992). Η κοινωνική συνοχή διαρρήχθηκε,[30] οικογένειες διαλύθηκαν, οι νέοι εγκατέλειψαν τα χωριά και έγιναν πλάνητες ή εποχιακοί εργάτες –κάτι που

σύντομα θα αποτελούσε το κοινωνικό πρόβλημα της εποχής–, ενώ οι ηλικιωμένοι έμειναν μόνοι να φροντίσουν τον εαυτό τους. Σε ιδιαίτερα δυσχερή θέση βρέθηκαν οι ηλικιωμένες γυναίκες που, δίχως υποστήριξη πια από τα παιδιά τους, είτε βρέθηκαν στους καταλόγους των απόρων είτε επιβίωναν με δανεικά, μικροκλοπές και καθυστερώντας τις πληρωμές. Το αποτέλεσμα ήταν ο διχασμός του αγροτικού κόσμου, όχι μόνο εξαιτίας του βαθέματος των οικονομικών ανισοτήτων αλλά και ενός πλέγματος μίσους και πικρίας, το οποίο καταγράφεται λεπτομερώς στα αρχεία του κυνηγιού των μαγισσών και φανερώνει πως πίσω από πολλές κατηγορίες βρίσκονταν διαμάχες που αφορούσαν αιτήματα οικονομικών διευκολύνσεων, ή το πού μπορούσαν να βόσκουν τα ζώα τους, ή απλήρωτα ενοίκια.[31]

Οι περιφράξεις δυσχέραιναν επίσης την οικονομική κατάσταση των τεχνιτών. Όπως ακριβώς οι πολυεθνικές επιχειρήσεις επωφελούνται σήμερα από το γεγονός ότι η Παγκόσμια Τράπεζα εκδιώκει τους αγρότες από τη γη τους, και δημιουργούν «ζώνες ελεύθερων εξαγωγών» όπου τα εμπορεύματα παράγονται με το χαμηλότερο δυνατό κόστος, έτσι και τον 16ο και 17ο αιώνα οι καπιταλιστές επιχειρηματίες επωφελούνταν από τη φτηνή εργασιακή δύναμη που είχε δημιουργηθεί στις αγροτικές περιοχές, ώστε να κάμψουν τη δύναμη των συντεχνιών των πόλεων και να εμποδίσουν την ανεξαρτησία των τεχνιτών. Αυτό ίσχυε ειδικά στην περίπτωση της υφαντουργικής βιομηχανίας που είχε αναδιαρθρωθεί ως αγροτική οικοτεχνία βάσει ενός συστήματος υπεργολαβιών, τον πρόγονο της σημερινής «άτυπης οικονομίας» που βασίζεται στη γυναικεία και την παιδική εργασία.[32] Ωστόσο, δεν φτήνυνε μονάχα η εργασία των υφαντουργών. Με το που έπαψαν να έχουν πρόσβαση στη γη, όλοι οι εργάτες βυθίστηκαν σε τέτοια εξάρτηση, όπως δεν είχε υπάρξει ποτέ κατά τον Μεσαίωνα, μια που το γεγονός ότι δεν είχαν πια χωράφια έδινε στους εργοδότες τους τη δυνατότητα να μειώνουν τους μισθούς και να αυξάνουν τις ώρες εργασίας. Στις περιοχές των προτεσταντών αυτό εμφανίστηκε με το προσωπείο της θρησκευτικής μεταρρύθμισης, η οποία διπλασίασε τις εργάσιμες ώρες ανά έτος, αφού καταργήθηκαν οι εορτασμοί των αγίων.

Όπως ήταν αναμενόμενο, η εκδίωξη από τη γη άλλαξε και τη στάση των εργατών απέναντι στο μισθό. Ενώ κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα ο μισθός μπορούσε να θεωρηθεί μέσο ελευθερίας (σε αντίθεση με τον καταναγκασμό της υποχρεωτικής εργασίας), με το που χάθηκε η πρόσβαση στη γη ο μισθός άρχισε να θεωρείται μέσο υποδούλωσης (Hill 1975: 181 κ.εξ.).[33]

Τέτοιο ήταν το μίσος που έτρεφαν οι εργάτες για τη μισθωτή εργασία

που ο Τζεράρντ Γουίνστανλεϊ [Gerrard Winstanley], ηγέτης των Diggers [Σκαφτιάδες], διακήρυττε πως δεν υπήρχε διαφορά να είναι κανείς στη δούλεψη του εχθρού ή του αδερφού του, εάν έπρεπε να δουλεύει για μισθό. Αυτό εξηγεί γιατί, κατά την εμφάνιση των περιφράξεων (χρησιμοποιούμε τον όρο περιλαμβάνοντας κάθε μορφή ιδιωτικοποίησης της γης), αυξήθηκε ο αριθμός των «περιπλανώμενων» και «αδέσποτων» ανθρώπων που προτιμούσαν να παίρνουν τους δρόμους και να ριψοκινδυνεύουν τη σύλληψη ή το θάνατο –όπως όριζε η «αιματηρή» νομοθεσία εναντίον τους– παρά να δουλέψουν για μισθό.[34] Εξηγεί επίσης τον σκληρό αγώνα στον οποίο επιδόθηκαν οι αγρότες ενάντια στην εκδίωξη από τη γη τους, όσο μικρός κι αν ήταν ο κλήρος τους.

Στην Αγγλία ο αγώνας εναντίον των περιφράξεων ξεκίνησε στα τέλη του 15ου αιώνα και συνεχίστηκε τον 16ο και 17ο αιώνα, οπότε και το σπάσιμο των φραχτών έγινε «ο πιο συνηθισμένος τρόπος κοινωνικής διαμαρτυρίας» και σύμβολο της πάλης των τάξεων (Manning 1988: 311). Συχνά οι διαδηλώσεις εναντίον των περιφράξεων έπαιρναν διαστάσεις μαζικών εξεγέρσεων, με πιο γνωστή την Εξέγερση του Κετ, από το όνομα του ηγέτη της, Ρόμπερτ Κετ [Robert Kett], η οποία ξέσπασε το 1549 στο Νόρφολκ. Δεν ήταν και μικρό πράγμα: στην αποκορύφωσή της, οι εξεγερμένοι αριθμούσαν 16.000 άτομα, είχαν πυροβόλα, νίκησαν έναν κρατικό στρατό 12.000 στρατιωτών και μάλιστα κατέλαβαν το Νόριτς, που ήταν τότε η δεύτερη μεγαλύτερη αγγλική πόλη.[35] Συνέταξαν επίσης ένα πρόγραμμα που, εάν υλοποιούνταν, θα συγκρατούσε την προώθηση του αγροτικού καπιταλισμού και θα εξαφάνιζε και τα τελευταία απομεινάρια της φεουδαρχικής εξουσίας από τη χώρα. Αποτελούνταν από είκοσι εννέα αιτήματα, τα οποία ο Κετ, αγρότης και βυρσοδέψης, παρουσίασε στον Λόρδο Προστάτη. Το πρώτο ήταν «από 'δω και στο εξής κανείς να μην περιφράσσει πια». Άλλα αιτήματα αφορούσαν τη μείωση των ενοικίων στο ύψος που είχαν πριν από εξήντα πέντε χρόνια, «όλοι οι ιδιοκτήτες και ενοικιαστές γης να μπορούν να εκμεταλλεύονται τις κοινές γαίες» και «όλοι οι σκλάβοι να απελευθερωθούν, επειδή ο θεός έχυσε το πολύτιμο αίμα του για να τους κάνει ελεύθερους» (Fletcher 1973: 142-144). Τα αιτήματά τους τέθηκαν σε πρακτική εφαρμογή. Σε ολόκληρο το Νόρφολκ ξηλώθηκαν οι περιφράξεις, και οι εξεγερμένοι σταμάτησαν μόνον όταν τους επιτέθηκε ξανά ο κυβερνητικός στρατός. Στη σφαγή που ακολούθησε δολοφονήθηκαν 3.500 άνθρωποι. Εκατοντάδες τραυματίστηκαν. Ο Κετ και ο αδερφός του Γουίλιαμ κρεμάστηκαν έξω από τα τείχη του Νόριτς.

Παρ' όλα αυτά οι αγώνες εναντίον των περιφράξεων συνεχίστηκαν κατά

την ιακωβίνεια περίοδο, και μάλιστα με σημαντική αύξηση της συμμετοχής των γυναικών.[36] Επί της βασιλείας του Ιακώβου Α΄, σχεδόν στο 10% των μαχών εναντίον των περιφράξεων βρίσκονταν και γυναίκες μεταξύ των εξεγερμένων. Σε κάποιες διαμαρτυρίες, μάλιστα, συμμετείχαν αποκλειστικά γυναίκες. Για παράδειγμα, το 1607 τριανταεπτά γυναίκες, υπό την ηγεσία της Καπετάνισσας Ντόροθι, επιτέθηκαν σε εργάτες ορυχείων, που, σύμφωνα με τις γυναίκες, δούλευαν στην κοινόκτητη περιοχή Θορπ Μουρ στο Γιόρκσιρ. Σαράντα γυναίκες πήγαν να «ρίξουν τους φράχτες» μιας περιφραγμένης περιοχής στο Γουάντινχαμ του Λίνκολνσιρ το 1608, και το 1609 σε ένα φέουδο του Ντάντσερτς στο Γουάρικσιρ «δεκαπέντε γυναίκες, σύζυγοι, χήρες, γεροντοκόρες, ανύπαντρα κορίτσια και υπηρέτριες ανέλαβαν μόνες τους να συγκεντρωθούν τη νύχτα για να ρίξουν τους φράχτες και να καταστρέψουν τα χαντάκια» (*ό.π.*: 97). Επίσης, τον Μάιο του 1624 στο Γιορκ, γυναίκες κατέστρεψαν μια περίφραξη και οδηγήθηκαν στη φυλακή – λέγεται, μάλιστα, ότι «γιόρτασαν το κατόρθωμά τους με ταμπάκο και μπύρα» (Fraser 1984: 225-226). Έπειτα, το 1641 ένα πλήθος αποτελούμενο από γυναίκες βοηθούμενες από νεαρά αγόρια παραβίασε μια περίφραξη στο Μπάκντεν (*ό.π.*). Κι αυτές είναι μερικές μόνο περιπτώσεις κατά τις οποίες γυναίκες οπλισμένες με τσουγκράνες και δρεπάνια αντιστάθηκαν στην περίφραξη της γης ή την αποξήρανση των βάλτων, κάθε φορά που απειλούνταν η επιβίωσή τους.

Αυτή η ισχυρή γυναικεία παρουσία αποδόθηκε στην πίστη ότι οι γυναίκες ήταν «υπεράνω του νόμου», καθώς τις "κάλυπταν" νομικά οι σύζυγοί τους. Λέγεται, μάλιστα, ότι κάποιες φορές άνδρες μεταμφιέζονταν σε γυναίκες για να ξηλώσουν φράχτες. Αυτή η εξήγηση, ωστόσο, δεν είναι επαρκής. Το κράτος σύντομα αφαίρεσε αυτό το προνόμιο και άρχισε να συλλαμβάνει και να φυλακίζει γυναίκες που συμμετείχαν σε εξεγέρσεις εναντίον των περιφράξεων.[37] Επιπλέον, δεν θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι για τις γυναίκες δεν διακυβευόταν τίποτα στην αντίσταση εναντίον των εκδιώξεων από τη γη. Συνέβαινε ακριβώς το αντίθετο.

Όπως και στην περίπτωση της μετατροπής των υποχρεωτικών εργασιών σε χρηματικές εισφορές, οι γυναίκες υπέστησαν τη μεγαλύτερη ζημιά εξαιτίας της απώλειας της γης και της διάλυσης της κοινότητας του χωριού. Εν μέρει αυτό συνέβαινε διότι ήταν πολύ δυσκολότερο για εκείνες να γίνουν πλάνητες ή μετανάστριες εργάτριες, επειδή η νομαδική ζωή τις εξέθετε στην ανδρική βία, ειδικά σε μια περίοδο αυξανόμενου μισογυνισμού. Οι γυναίκες επίσης ήταν λιγότερο ευέλικτες εξαιτίας της εγκυμοσύνης και της ανατροφής των παιδιών, γεγονός που έχει παραβλεφθεί από τους μελετητές

που θεωρούν την φυγή (τη μετανάστευση και άλλες μορφές νομαδισμού) ως χαρακτηριστική μορφή που έπαιρναν οι αγώνες ενάντια στη δουλοπαροικία. Ούτε μπορούσαν οι γυναίκες να γίνουν μισθοφόροι, αν και κάποιες ακολουθούσαν το στρατό ως μαγείρισσες, πλύστρες, πόρνες και σύζυγοι.[38] Πάντως, στο τέλος του 17ου αιώνα κι αυτή η δυνατότητα είχε χαθεί, καθώς ο στρατός οργανώθηκε ακόμα πιο αυστηρά και τα πλήθη γυναικών που τον ακολουθούσαν εκδιώχθηκαν από τα πεδία των μαχών (Kriedte 1983: 55).

Οι περιφράξεις είχαν επιπλέον αρνητική επίδραση στις γυναίκες επειδή με την ιδιωτικοποίηση της γης και την επικράτηση χρηματικών σχέσεων στην οικονομική ζωή ήταν πολύ δυσκολότερο να συντηρηθούν απ’ ό,τι οι άνδρες, καθώς περιορίζονταν ολοένα και περισσότερο στην αναπαραγωγική εργασία, σε μια εποχή μάλιστα που απαξίωνε τελείως αυτό το έργο. Όπως θα δούμε, το φαινόμενο αυτό, που έχει συνοδεύσει το πέρασμα από την οικονομία της αυτάρκειας στην εγχρήματη οικονομία, σε κάθε φάση της ανάπτυξης του καπιταλισμού, μπορεί να αποδοθεί σε πολλούς παράγοντες. Είναι ωστόσο φανερό ότι η εμπορευματοποίηση της οικονομικής ζωής παρείχε τις υλικές συνθήκες της ύπαρξής του.

Με το πέρας της οικονομίας της αυτάρκειας που επικρατούσε στην προκαπιταλιστική Ευρώπη, η ενότητα παραγωγής και αναπαραγωγής που χαρακτήριζε όλες τις κοινωνίες που βασίζονταν στην παραγωγή-για-χρήση έφτασε στο τέλος της, καθώς πλέον αυτές οι δραστηριότητες διαφοροποιήθηκαν με βάση το φύλο και έγιναν φορείς διαφορετικών κοινωνικών σχέσεων. Στο νέο χρηματικό καθεστώς, μόνο η παραγωγή-για-την-αγορά θεωρείτο δραστηριότητα που παρήγε αξία, ενώ η αναπαραγωγή των εργατών άρχισε να θεωρείται δίχως αξία από οικονομική άποψη και μάλιστα έπαψε να θεωρείται καν εργασία. Το έργο της αναπαραγωγής πληρωνόταν πλέον, αν και ελάχιστα, μόνον όταν γινόταν για την κυρίαρχη τάξη ή εκτός σπιτιού. Όμως η οικονομική σημασία της αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης που λάμβανε χώρα στο σπίτι, όπως και η λειτουργία της όσον αφορά τη συσσώρευση του κεφαλαίου, έγιναν αόρατες καθώς μυστικοποιήθηκαν ως φυσική κλίση και ονομάστηκαν «γυναικεία δουλειά». Επιπροσθέτως, οι γυναίκες αποκλείστηκαν από πολλά μισθωτά επαγγέλματα, και, ακόμα κι όταν εργάζονταν ως μισθωτές, κέρδιζαν ψίχουλα σε σχέση με τον μέσο ανδρικό μισθό.

Αυτές οι ιστορικές αλλαγές –που κορυφώθηκαν τον 19ο αιώνα με τη δημιουργία της «νοικοκυράς πλήρους απασχόλησης»– επαναπροσδιόρισαν τη θέση των γυναικών στην κοινωνία και τη σχέση τους με τους άνδρες. Ο

έμφυλος καταμερισμός της εργασίας, που προέκυψε ως αποτέλεσμα αυτών των αλλαγών, δεν καθήλωσε απλώς τις γυναίκες στην αναπαραγωγική εργασία, αλλά και αύξησε την εξάρτησή τους από τους άνδρες, επιτρέποντας έτσι στο κράτος και στους εργοδότες να χρησιμοποιούν τον ανδρικό μισθό ως μέσο ελέγχου της γυναικείας εργασίας. Με αυτό τον τρόπο, ο διαχωρισμός της παραγωγής εμπορευμάτων από την αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης επέτρεψε επίσης την ανάπτυξη μιας χαρακτηριστικά καπιταλιστικής χρήσης του μισθού και της αγοράς, ως μέσα για τη συσσώρευση απλήρωτης εργασίας.

Και κυρίως, ο διαχωρισμός παραγωγής και αναπαραγωγής δημιούργησε μια τάξη προλετάριων γυναικών, οι οποίες είχαν μεν στερηθεί όσα τους ανήκαν, όπως και οι άνδρες, αλλά, σε αντίθεση μ' εκείνους, δεν είχαν σχεδόν καμία πρόσβαση σε μισθό – και αυτό σε μια κοινωνία όπου επιβαλλόταν ολοένα και περισσότερο η εγχρήματη οικονομία. Έτσι εξωθήθηκαν σε μια κατάσταση χρόνιας φτώχειας, οικονομικής εξάρτησης και αορατότητας ως εργάτριες.

Όπως θα δούμε, η απαξίωση και θηλυκοποίηση της αναπαραγωγικής εργασίας είχε αρνητικές επιπτώσεις και για τους άνδρες εργάτες, αφού η απαξίωση της αναπαραγωγικής εργασίας αναπόφευκτα απαξίωνε και το προϊόν της: την εργασιακή δύναμη. Δεν υπάρχει πάντως αμφιβολία ότι κατά τη «μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό» ξεκίνησε μια μοναδική διαδικασία κοινωνικής υποβάθμισης των γυναικών, που ήταν θεμελιώδης για τη συσσώρευση του κεφαλαίου και που διαρκεί μέχρι σήμερα.

Έχοντας αυτά υπόψη, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι αγώνες που είχαν δώσει οι δουλοπάροικοι του Μεσαίωνα για να απελευθερωθούν από τα δεσμά τους ευοδώθηκαν με την απομάκρυνση των εργατών από τη γη και την εμφάνιση της εγχρήματης οικονομίας. Με την ιδιωτικοποίηση της γης, δεν ήταν οι εργάτες ή οι εργάτριες που "απελευθερώθηκαν" αλλά το κεφάλαιο, αφού η γη ήταν πια "ελεύθερη" να λειτουργήσει ως μέσο συσσώρευσης και εκμετάλλευσης και όχι πια ως μέσο συντήρησης. Στην πραγματικότητα, απελευθερώθηκαν οι γαιοκτήμονες, οι οποίοι μπορούσαν πλέον να φορτώνουν το κόστος της αναπαραγωγής τους στους ίδιους τους εργάτες, και να τους παρέχουν πρόσβαση σε μέσα συντήρησης μόνο όταν δούλευαν απευθείας για αυτούς. Αντίθετα, όταν δεν υπήρχε δουλειά ή δεν ήταν αρκετά επικερδής, όπως για παράδειγμα σε περιπτώσεις εμπορικής ή αγροτικής κρίσης, οι εργάτες απολύονταν και εγκαταλείπονταν να πεθάνουν της πείνας.

Ο διαχωρισμός των εργατών από τα μέσα συντήρησής τους, καθώς και η

νέα εξάρτησή τους από τις χρηματικές σχέσεις, σήμαιναν επίσης ότι οι πραγματικοί μισθοί μπορούσαν πια να περικόπτονται και η γυναικεία εργασία, εξαιτίας της εγχρήματης οικονομίας, να απαξιώνεται ακόμη περισσότερο σε σχέση με την ανδρική. Δεν είναι σύμπτωση, λοιπόν, που μόλις ξεκίνησε η ιδιωτικοποίηση της γης, άρχισαν να αυξάνονται οι τιμές των τροφίμων, οι οποίες ως τότε παρέμεναν σταθερές για δύο αιώνες.[39]

Η Επανάσταση των Τιμών και η εξαθλίωση της ευρωπαϊκής εργατικής τάξης

Αυτό το φαινόμενο «πληθωρισμού», που ονομάστηκε Επανάσταση των Τιμών (Ramsey 1971) εξαιτίας των καταστροφικών κοινωνικών συνεπειών του, αποδόθηκε από τους οικονομολόγους της εποχής αλλά και κατοπινούς (όπως ο Άνταμ Σμιθ) στην άφιξη χρυσού και ασημιού από την Αμερική που «χυνόταν στην Ευρώπη [μέσω της Ισπανίας] σχηματίζοντας ένα τεράστιο ποτάμι» (Hamilton 1965: vii). Όπως όμως αναφέραμε παραπάνω, οι τιμές ανέβαιναν ήδη προτού αρχίσει η κυκλοφορία αυτών των μετάλλων στις ευρωπαϊκές αγορές.[40] Επιπλέον, ο χρυσός και το ασήμι δεν αποτελούν κεφάλαιο από μόνα τους, και θα μπορούσαν να είχαν χρησιμοποιηθεί διαφορετικά, π.χ. για την κατασκευή κοσμημάτων, χρυσών τρούλων ή σε κεντήματα ρούχων. Το ότι λειτούργησαν ως ρυθμιστές των τιμών, ικανοί να μετατρέπουν ακόμα και το σιτάρι σε πολύτιμο εμπόρευμα, οφείλεται στο ότι εισήχθησαν σε έναν αναπτυσσόμενο καπιταλιστικό κόσμο, όπου ολοένα και μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού –στην περίπτωση της Αγγλίας, το ένα τρίτο (Laslett 1971: 53)– δεν είχε πρόσβαση στη γη, οπότε έπρεπε πια να αγοράζει τα τρόφιμα που κάποτε παρήγε, και ακόμα επειδή η άρχουσα τάξη είχε μάθει να χρησιμοποιεί τη μαγική δύναμη του χρήματος προκειμένου να μειώνει το κόστος της εργασίας. Με άλλα λόγια, οι τιμές αυξάνονταν επειδή αναπτυσσόταν ένα εθνικό και διεθνές σύστημα αγοράς που ενθάρρυνε τις εισαγωγές και εξαγωγές γεωργικών προϊόντων, και επειδή οι έμποροι συσσώρευαν αγαθά για να τα πουλήσουν αργότερα σε υψηλότερη τιμή. Τον Σεπτέμβριο του 1565 στην Αντβέρπη, «ενώ οι φτωχοί πέθαιναν κυριολεκτικά στους δρόμους», μια αποθήκη κατέρρευσε από το βάρος των σιτηρών που φυλάσσονταν εκεί (Hackett Fischer 1996: 88).

Ενώ επικρατούσαν αυτές οι συνθήκες, η άφιξη του αμερικανικού θησαυρού πυροδότησε μια τεράστια ανακατανομή του πλούτου και μια νέα διαδικασία προλεταριοποίησης.[41] Η άνοδος των τιμών αφάνισε τους μικρούς

αγρότες, οι οποίοι έπρεπε να εγκαταλείψουν τη γη τους προκειμένου να αγοράσουν σιτηρά ή ψωμί όταν η σοδειά δεν έφτανε για να θρέψει τις οικογένειές τους, και δημιούργησε μια τάξη καπιταλιστών επιχειρηματιών, οι οποίοι συσσώρευσαν ολόκληρες περιουσίες επενδύοντας στη γεωργία και το δανεισμό χρημάτων, και όλα αυτά σε μια εποχή που το να έχει κανείς χρήματα ήταν για πολλούς ζήτημα ζωής ή θανάτου.[42]

Η Επανάσταση των Τιμών πυροδότησε επίσης μιαν ιστορική πτώση των πραγματικών μισθών, τέτοια που μπορεί να συγκριθεί μόνο με εκείνη που συμβαίνει στις μέρες μας στην Αφρική, την Ασία, τη Λατινική Αμερική, στις χώρες που υφίστανται τη «δομική προσαρμογή» της Παγκόσμιας Τράπεζας και του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου. Το 1600 στην Ισπανία οι πραγματικοί μισθοί είχαν χάσει το 30% της αγοραστικής τους δύναμης σε σύγκριση με το 1511 (Hamilton 1965: 280) και η πτώση ήταν εξίσου μεγάλη και σε άλλες χώρες. Ενώ οι τιμές των τροφίμων οκταπλασιάστηκαν, οι μισθοί απλώς τριπλασιάστηκαν (Hackett Fischer 1996: 74). Αυτό δεν οφειλόταν στο αόρατο χέρι της αγοράς, αλλά ήταν αποτέλεσμα της κρατικής πολιτικής που εμπόδιζε τους εργάτες να οργανωθούν, ενώ παρείχε στους επιχειρηματίες απόλυτη ελευθερία στη ρύθμιση των τιμών και στη διανομή των αγαθών. Αναπόφευκτα, εντός λίγων δεκαετιών, ο πραγματικός μισθός είχε χάσει τα δύο τρίτα της αγοραστικής του δύναμης, όπως φαίνεται από τις αλλαγές που σημειώθηκαν μεταξύ 14ου και 18ου αιώνα στο ημερομίσθιο ενός άγγλου ξυλουργού, εκφρασμένο σε κιλά σιτηρών (Slicher Van Bath 1963: 327):

ΕΤΗ	ΚΙΛΑ ΣΙΤΗΡΩΝ
1351-1400	121,8
1401-1450	155,1
1451-1500	143,5
1500-1550	122,4
1551-1600	83,0
1601-1650	48,3
1651-1700	74,1
1701-1750	94,6
1751-1800	79,6

Χρειάστηκαν αιώνες για να ξαναφτάσουν οι μισθοί στην Ευρώπη τα αντίστοιχα επίπεδα του ύστερου Μεσαίωνα. Η κατάσταση χειροτέρευσε τόσο που το 1550 στην Αγγλία οι τεχνίτες έπρεπε να δουλεύουν σαράντα εβδομάδες προκειμένου να κερδίσουν το ίδιο εισόδημα για το οποίο στις αρχές του

αιώνα αρκούσαν δεκαπέντε εβδομάδες. Στη Γαλλία μεταξύ 1470 και 1570 οι μισθοί έπεσαν κατά 60% (Hackett Fischer 1996: 78).[43] Η πτώση των μισθών ήταν ιδιαίτερα καταστροφική για τις γυναίκες. Τον 14ο αιώνα κέρδιζαν το μισό απ᾽ ό,τι ένας άνδρας για την ίδια δουλειά. Όμως στα μέσα του 16ου αιώνα κέρδιζαν μόνο το ένα τρίτο του ήδη μειωμένου ανδρικού μισθού, και δεν μπορούσαν πια να συντηρηθούν από τη μισθωτή εργασία τους ούτε στον αγροτικό ούτε στον βιομηχανικό τομέα, γεγονός που αναμφίβολα ευθύνεται για την τεράστια εξάπλωση της πορνείας εκείνη την περίοδο.[44] Ακολούθησε η απόλυτη εξαθλίωση της ευρωπαϊκής εργατικής τάξης, ένα φαινόμενο που απέκτησε τέτοιες διαστάσεις ώστε, από το 1550 και για πολύ καιρό έπειτα, οι εργάτες αποκαλούνταν απλώς «οι φτωχοί».

Απόδειξη αυτής της απόλυτης εξαθλίωσης αποτελεί η αλλαγή που σημειώθηκε στη διατροφή των εργατών. Το κρέας εξαφανίστηκε από το τραπέζι τους, εκτός από μερικά κομμάτια λαρδί, όπως επίσης η μπύρα και το κρασί, το αλάτι και το ελαιόλαδο (Braudel 1973: 127 κ.εξ.· Le Roy Ladurie 1974). Από τον 16ο ως τον 18ο αιώνα, οι εργάτες τρέφονταν κυρίως με ψωμί, που ήταν και το βασικό έξοδο στον προϋπολογισμό τους. Αυτό αποτελούσε μια ιστορική επιδείνωση (όποιες ιδέες κι αν έχουμε σήμερα για το τι είναι κανονική διατροφή) σε σύγκριση με την περίσσεια κρέατος που χαρακτήριζε τον ύστερο Μεσαίωνα. Ο Πέτερ Κρίντε γράφει ότι εκείνη την εποχή «η ετήσια κατά κεφαλή κατανάλωση κρέατος έφτανε τα εκατό κιλά, μια απίστευτη ποσότητα ακόμα και για τα σημερινά δεδομένα. Τον 19ο αιώνα η κατανάλωση είχε πέσει κάτω από τα είκοσι κιλά» (Kriedte 1983: 52). Ο Φερνάν Μπροντέλ [Fernand Braudel] επίσης κάνει λόγο για το τέλος της «κρεοφάγου Ευρώπης» επικαλούμενος τη μαρτυρία του Σουηβού Χάινριχ Μίλερ, ο οποίος το 1550 σχολίαζε ότι

> ...στο παρελθόν έτρωγαν διαφορετικά στα σπίτια των χωρικών. Τότε υπήρχε περίσσεια κρέατος και φαγητού κάθε μέρα. Τα τραπέζια στα πανηγύρια του χωριού και στις γιορτές λύγιζαν από το βάρος. Σήμερα έχουν όλα αλλάξει τελείως. Εδώ και κάποια χρόνια, μάλιστα, τι καταστροφή, τι ακρίβεια! Και το φαγητό των πιο ευπόρων χωρικών είναι σχεδόν χειρότερο απ᾽ ό,τι έτρωγαν κάποτε οι μεροκαματιάρηδες και οι υπηρέτες (Braudel 1973: 130).

Δεν εξαφανίστηκε απλώς το κρέας, αλλά και η έλλειψη τροφίμων έγινε συχνή και επιδεινωνόταν όταν οι σοδειές ήταν κακές και τα μικρά αποθέματα σιτηρών έστελναν τις τιμές στα ύψη, καταδικάζοντας τους κατοίκους των

πόλεων στην πείνα (Braudel 1966, τόμ. Α΄: 328). Αυτά συνέβησαν στα χρόνια του λιμού, τις δεκαετίες του 1540 και 1550, και ξανά τις δεκαετίες του 1580 και 1590, που ήταν από τις χειρότερες στην ιστορία του ευρωπαϊκού προλεταριάτου και συνέπεσαν τόσο με γενικευμένη αναστάτωση όσο και με τις περισσότερες στην ιστορία δίκες μαγισσών. Ο υποσιτισμός, όμως, ήταν εκτεταμένος ακόμα και στις κανονικές εποχές, με αποτέλεσμα το φαγητό να αποκτήσει υψηλή συμβολική αξία ως ενδεικτικό της κοινωνικής θέσης. Η επιθυμία για φαγητό πήρε επικές διαστάσεις μεταξύ των φτωχών, εμπνέοντας από τη μια πλευρά όνειρα πανταγκρυελιανών οργίων, σαν κι αυτά που περιέγραψε ο Ραμπελέ [François Rabelais] στο *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ*, και από την άλλη εφιαλτικές εμμονές (συχνές μεταξύ των αγροτών της βορείου Ιταλίας), σύμφωνα με τις οποίες οι μάγισσες περιπλανιόνταν τα βράδια στην εξοχή και καταβρόχθιζαν τα κοπάδια τους (Mazzali 1988: 73).

Πράγματι, η Ευρώπη που ετοιμαζόταν σαν τον Προμηθέα να θέσει τον κόσμο σε κίνηση και να ανυψώσει την ανθρωπότητα μέσω της τεχνολογίας και του πολιτισμού, ήταν ένα μέρος όπου οι άνθρωποι δεν είχαν να φάνε. Το φαγητό έγινε αντικείμενο επιθυμίας σε τέτοιο βαθμό ώστε ακουγόταν πως οι φτωχοί πουλούσαν την ψυχή τους στο Διάβολο για να το αποκτήσουν. Η Ευρώπη ήταν εξάλλου το μέρος όπου, όταν οι σοδειές ήταν κακές, οι χωρικοί τρέφονταν με βελανίδια, άγριες ρίζες ή φλούδες δέντρων, και όπου πλήθη περιπλανιόνταν στην εξοχή κλαίγοντας και ουρλιάζοντας «τόσο πεινασμένοι που θα μπορούσαν να καταβροχθίσουν οτιδήποτε φύτρωνε στα χωράφια» (Le Roy Ladurie 1974). Άλλοτε πάλι, εισέβαλλαν στις πόλεις για να επωφεληθούν από τη διανομή σιτηρών ή για να επιτεθούν στα σπίτια και τις αποθήκες των πλουσίων, οι οποίοι με τη σειρά τους έσπευδαν να οπλιστούν και αμπάρωναν τις πύλες της πόλης για να κρατήσουν τους πεινασμένους απ᾽ έξω (Heller 1986: 56-63).

Η μετάβαση στον καπιταλισμό υπήρξε η απαρχή μιας μακράς περιόδου λιμοκτονίας για τους εργάτες της Ευρώπης, η οποία πιθανότατα έληξε εξαιτίας της οικονομικής ανάπτυξης που επέφερε η αποικιοκρατία. Αυτό αποδεικνύεται εξάλλου και από το γεγονός ότι ενώ τον 14ο και 15ο αιώνα οι προλεταριακοί αγώνες είχαν επικεντρωθεί στο αίτημα για «ελευθερία» και μείωση της εργασίας, τον 16ο και 17ο αιώνα πυροδοτούνταν κυρίως από την πείνα και έπαιρναν τη μορφή επιθέσεων σε φούρνους και σιταποθήκες, καθώς και ταραχών ενάντια στην εξαγωγή της τοπικής συγκομιδής.[45] Οι αρχές περιέγραφαν όσους συμμετείχαν στις επιθέσεις ως «άχρηστους» ή «φτω-

χούς» και «ταπεινούς ανθρώπους», αλλά οι περισσότεροι ήταν εξειδικευμένοι τεχνίτες που ζούσαν πια μόνο με τα απολύτως απαραίτητα.

Συνήθως οι γυναίκες έπαιρναν την πρωτοβουλία και ηγούνταν των εξεγέρσεων για την τροφή. Σε έξι από τους τριάντα έναν ξεσηκωμούς σχετικά με την τροφή στη Γαλλία του 17ου αιώνα, τους οποίους μελέτησε η Ιβ-Μαρί Μπερσέ [Ives-Marie Bercé], συμμετείχαν αποκλειστικά γυναίκες.[46] Στους υπόλοιπους η παρουσία τους ήταν τόσο έντονη ώστε η Μπερσέ τους αποκαλεί «γυναικείες ταραχές». Η Σίλα Ρόουμποθαμ [Sheila Rowbotham], σχολιάζοντας αυτό το φαινόμενο σε σχέση με την Αγγλία του 18ου αιώνα, συμπεραίνει πως οι γυναίκες είχαν έντονη παρουσία σε αυτού του είδους τις διαμαρτυρίες, εξαιτίας του ρόλου τους να φροντίζουν την οικογένεια. Όμως οι γυναίκες ήταν επίσης εκείνες που υπέφεραν περισσότερο από τις υψηλές τιμές, αφού δεν διέθεταν χρήματα και μισθωτή εργασία και εξαρτώνταν πολύ περισσότερο από τα φθηνά τρόφιμα για την επιβίωσή τους. Γι' αυτό και, παρά την υποδεέστερη θέση τους, κατέβαιναν αμέσως στους δρόμους όταν αυξάνονταν οι τιμές ή όταν κυκλοφορούσαν φήμες ότι τα αποθέματα σιτηρών θα μεταφέρονταν από την πόλη. Αυτό συνέβη και στην εξέγερση της Κόρδοβας το 1652, η οποία ξεκίνησε «νωρίς το πρωί... όταν μια φτωχή γυναίκα περιπλανιόταν κλαίγοντας σε μια φτωχογειτονιά, κρατώντας το σώμα του γιου της που είχε πεθάνει από την πείνα» (Kamen 1971: 364). Το ίδιο συνέβη στο Μονπελιέ το 1645, όταν οι γυναίκες κατέβηκαν στους δρόμους «για να προστατεύσουν τα παιδιά τους από τη λιμοκτονία» (*ό.π.*: 356). Στη Γαλλία οι γυναίκες πολιορκούσαν τους φούρνους όταν πίστευαν ότι τα σιτηρά επρόκειτο να εξαφανιστούν ή όταν διαπίστωναν ότι οι πλούσιοι είχαν αγοράσει το καλύτερο ψωμί και είχε μείνει μόνο το ελαφρύτερο ή το ακριβότερο. Πλήθη γυναικών μαζεύονταν στο φούρνο, απαιτώντας ψωμί και κατηγορώντας τον φούρναρη ότι έκρυβε τις προμήθειές του. Μάχες ξεσπούσαν επίσης στις περιοχές όπου βρίσκονταν οι αγορές σιτηρών ή στους δρόμους που πήγαιναν τα κάρα κουβαλώντας καλαμπόκι για εξαγωγή και «στις όχθες του ποταμού όπου... μπορούσε κανείς να δει τους βαρκάρηδες να φορτώνουν τα σακιά». Σε τέτοιες περιπτώσεις, οι «ταραξίες έστηναν ενέδρες στα κάρα... με τσουγκράνες και ρόπαλα... οι άνδρες άρπαζαν τα σακιά και οι γυναίκες κουβαλούσαν όσα σιτηρά μπορούσαν στις φούστες τους» (Bercé 1990: 171-173).

Οι αγώνες για την τροφή έπαιρναν και άλλες μορφές, όπως η λαθροθηρία, κλοπές από το σπίτι ή το χωράφι του γείτονα, καθώς και επιθέσεις στα σπίτια των πλουσίων. Το 1523 στην Τρουά ακουγόταν ότι οι φτωχοί είχαν βάλει φωτιά στα σπίτια των πλουσίων για να τα λεηλατήσουν (Heller 1986: 55-56).

Στη Μαλίν, στις Κάτω Χώρες, οργισμένοι χωρικοί σημάδεψαν τα σπίτια των κερδοσκόπων με αίμα (Hackett Fischer 1996: 88). Όπως είναι αναμενόμενο, τα «εγκλήματα που σχετίζονται με την τροφή» δεσπόζουν στις διαδικασίες πειθάρχησης του 16ου και 17ου αιώνα. Ενδεικτικό είναι ότι το μοτίβο του «διαβολικού δείπνου» επαναλαμβάνεται μονίμως στις δίκες των μαγισσών, υποδηλώνοντας ότι το να τρώει κανείς ψητό αρνί και λευκό ψωμί ή να πίνει κρασί αποτελεί διαβολική πράξη όταν γίνεται από «κοινούς ανθρώπους». Ωστόσο, τα κύρια όπλα που διέθεταν οι φτωχοί στον αγώνα τους για επιβίωση ήταν τα ίδια τα πεινασμένα τους σώματα. Στις περιόδους των λιμών, ορδές περιπλανώμενων και ζητιάνων, μισοπεθαμένοι από την πείνα και την αρρώστια, περικύκλωναν τους εύπορους και τους άρπαζαν από τα μπράτσα, τους έδειχναν τις πληγές τους και τους ανάγκαζαν να ζουν μονίμως με το φόβο της μόλυνσης και της εξέγερσης. «Είναι αδύνατο να κατηφορίσεις ένα δρόμο ή να σταματήσεις σε μια πλατεία», έγραφε ένας κάτοικος της Βενετίας στα μέσα του 16ου αιώνα, «χωρίς να σε περικυκλώσει ένα πλήθος που ζητιανεύει ελεημοσύνη: βλέπεις την πείνα χαραγμένη στα πρόσωπά τους, τα μάτια τους σαν δαχτυλίδια δίχως πετράδι, την κακουχία των αποστεωμένων σωμάτων τους» (*ό.π.*). Έναν αιώνα αργότερα, στη Φλωρεντία, το σκηνικό ήταν παρόμοιο. Τον Απρίλιο του 1650 κάποιος ονόματι Μπαλντούτσι παραπονιόταν ότι «ήταν αδύνατο να παρακολουθήσει κανείς τη θεία λειτουργία δίχως να του ζητιανεύουν κατά τη διάρκειά της εξαθλιωμένοι άνθρωποι, γυμνοί και γεμάτοι πληγές» (Braudel 1966, τόμ. Β΄: 734-735).[47]

Η κρατική παρέμβαση στην αναπαραγωγή της εργασίας: ελάχιστη ανακούφιση και συγχρόνως ποινικοποίηση της εργατικής τάξης

Ο αγώνας για την τροφή δεν ήταν το μόνο μέτωπο στη μάχη ενάντια στην εξάπλωση των καπιταλιστικών σχέσεων. Παντού, πλήθη ανθρώπων αντιστέκονταν στην καταστροφή του προηγούμενου τρόπου ζωής, πολεμώντας ενάντια στην ιδιωτικοποίηση της γης, την κατάργηση των εθιμικών δικαιωμάτων, την επιβολή νέων φόρων, την εξάρτηση από το μισθό, καθώς και τη μόνιμη στρατιωτική παρουσία στις γειτονιές τους, κάτι που μισούσαν τόσο ώστε έσπευδαν να κλείσουν τις πύλες των κωμοπόλεών τους για να εμποδίσουν τη στρατοπέδευσή τους.

Στη Γαλλία σημειώθηκαν χίλιες εξεγέρσεις μεταξύ 1530 και 1670, πολλές εκ των οποίων εξαπλώνονταν σε ολόκληρες επαρχίες και χρειαζόταν να επέμβουν στρατεύματα για την καταστολή τους (Goubert 1986: 205).

Η Αγγλία, η Ιταλία και η Ισπανία παρουσίαζαν παρόμοια εικόνα,[48] αποδεικνύοντας ότι ο προκαπιταλιστικός κόσμος του χωριού, τον οποίο ο Μαρξ ονόμασε απαξιωτικά «αγροτική ιδιωτεία», μπορούσε να επιδείξει αγώνες σ' ένα επίπεδο εξίσου υψηλό με τους αγώνες που διεξήγαγε το βιομηχανικό προλεταριάτο.

Τον Μεσαίωνα η μετανάστευση, η ζωή του πλάνητα και τα «εγκλήματα κατά της περιουσίας» αποτελούσαν τμήμα της αντίστασης στην εξαθλίωση και την αποστέρηση. Ήταν φαινόμενα που πήραν μαζικές διαστάσεις. Αν πιστέψουμε τα παράπονα των αρχόντων της εποχής, παντού υπήρχαν ορδές πλάνητων που άλλαζαν πόλεις, περνούσαν τα σύνορα, κοιμόντουσαν στις θημωνιές ή συνωστίζονταν στις πύλες των πόλεων, ένα τεράστιο πλήθος ανθρώπων που ζούσε τη δική του διασπορά και για δεκαετίες ξέφευγε από τον έλεγχο των αρχών. Μόνο το 1545 στη Βενετία καταγράφηκαν 6.000 πλάνητες. «Στην Ισπανία οι πλάνητες πλημμύριζαν τους δρόμους και σταματούσαν σε κάθε πόλη» (Braudel, τόμ. Β΄: 740).[49] Αρχίζοντας από την Αγγλία, που έχει υπάρξει πάντα πρωτοπόρος σε τέτοια θέματα, το κράτος επέβαλε νέους, πολύ σκληρότερους νόμους ενάντια στους πλάνητες, που προέβλεπαν τη σύλληψη και τη θανάτωση σε περίπτωση υποτροπής. Ωστόσο η καταστολή δεν ήταν αποτελεσματική, και οι ευρωπαϊκοί δρόμοι του 16ου και 17ου αιώνα παρέμεναν τόποι αναταραχών και αναμετρήσεων. Από εκεί περνούσαν αιρετικοί για να αποφύγουν τη σύλληψη, απολυμένοι στρατιώτες, ταξιδιώτες και άλλα «ταπεινά πλήθη» προς αναζήτηση δουλειάς, και επιπλέον ξένοι τεχνίτες, εκδιωγμένοι χωρικοί, πόρνες, πραματευτές, μικροαπατεώνες, επαγγελματίες ζητιάνοι. Περισσότερο από κάθε τι, στους ευρωπαϊκούς δρόμους κυκλοφορούσαν οι μύθοι, οι ιστορίες και οι εμπειρίες ενός προλεταριάτου υπό διαμόρφωση. Στο μεταξύ, τα ποσοστά της εγκληματικότητας αυξάνονταν τόσο, που μπορούμε να υποθέσουμε ότι είχε ξεκινήσει και οργανωνόταν μια απόπειρα μαζικής απαλλοτρίωσης και επανοικειοποίησης των κλεμμένων κοινοτικών αγαθών.[50]

Σήμερα, μπορεί αυτές οι όψεις της μετάβασης στον καπιταλισμό να φαίνεται (για την Ευρώπη τουλάχιστον) ότι ανήκουν στο παρελθόν ή –όπως το έθεσε ο Μαρξ στα *Grundrisse* (1973: 459)– ότι είναι «ιστορικές προϋποθέσεις» της καπιταλιστικής ανάπτυξης, οι οποίες πρόκειται να ξεπεραστούν από πιο ώριμες μορφές του καπιταλισμού. Αλλά η ουσιαστική ομοιότητα μεταξύ αυτών των φαινομένων και των κοινωνικών συνεπειών της νέας φάσης της παγκοσμιοποίησης που βιώνουμε, αποδεικνύει το αντίθετο. Η εξαθλίωση, η απειθαρχία και η άνοδος του «εγκλήματος» αποτελούν δομικά

στοιχεία της καπιταλιστικής συσσώρευσης, αφού ο καπιταλισμός χρειάζεται να απογυμνώσει το εργατικό δυναμικό από τα μέσα της αναπαραγωγής του, προκειμένου να επιβάλει την κυριαρχία του.

Η εξαφάνιση των πιο ακραίων μορφών προλεταριακής δυστυχίας και απειθαρχίας από τις βιομηχανοποιημένες ευρωπαϊκές περιοχές κατά τον 19ο αιώνα δεν καταρρίπτει τη θέση μας. Η δυστυχία των προλετάριων και η απειθαρχία τους δεν έπαψαν. Απλώς ελαττώθηκαν, όταν η υπερεκμετάλλευση των εργατών είχε πια εξαχθεί, αρχικά με την καθιέρωση της δουλείας και κατόπιν με τη συνεχιζόμενη εξάπλωση της αποικιοκρατίας.

Όσον αφορά την περίοδο της «μετάβασης», στην Ευρώπη παρέμενε εποχή έντονων κοινωνικών συγκρούσεων, γεγονός που παρείχε στο κράτος τη δυνατότητα να αναπτύξει ένα σύνολο πρωτοβουλιών, οι οποίες –κρίνοντας εκ των αποτελεσμάτων τους– είχαν τους εξής στόχους: α) τη δημιουργία ενός περισσότερο πειθαρχημένου εργατικού δυναμικού, β) την εκτόνωση και τη σύγχυση της κοινωνικής διαμαρτυρίας και γ) την καθήλωση των εργατών στις θέσεις εργασίας που τους είχαν επιβληθεί. Ας τους εξετάσουμε με τη σειρά.

Επιζητώντας την κοινωνική πειθαρχία, εξαπολύθηκε μια επίθεση εναντίον κάθε μορφής συλλογικής κοινωνικότητας και σεξουαλικότητας, που συμπεριλάμβανε τα αθλήματα, τα παιχνίδια, τους χορούς, τις ολονυκτίες, τα πανηγύρια και άλλες ομαδικές τελετουργίες που πρόσφεραν δεσμούς και αλληλεγγύη μεταξύ των εργατών. Η κοινωνική πειθαρχία επιβλήθηκε με την απειλή μιας σωρείας νόμων: εικοσιπέντε στην Αγγλία μεταξύ 1601 και 1606 μόνο για τη λειτουργία των καταστημάτων που πουλούσαν μπύρα (Underdown 1985: 47-48). Ο Πίτερ Μπερκ [Peter Burke] στο σχετικό έργο του (1978) κάνει λόγο για μια εκστρατεία ενάντια στη «λαϊκή κουλτούρα». Βλέπουμε όμως ότι αυτό που διακυβευόταν ήταν η αποκοινωνικοποίηση ή η αποσυλλογικοποίηση της αναπαραγωγής του εργατικού δυναμικού, όπως και η απόπειρα να επιβληθεί μια παραγωγικότερη χρήση της σχόλης. Στην Αγγλία αυτή η διαδικασία κορυφώθηκε με την επικράτηση των Πουριτανών, ως αποτέλεσμα του Εμφυλίου Πολέμου (1642-49), όταν ο φόβος της κοινωνικής απειθαρχίας ενέπνευσε την απαγόρευση όλων των προλεταριακών συγκεντρώσεων και γιορτών. Πάντως η «ηθική αναμόρφωση» ήταν εξίσου έντονη και σε μη προτεσταντικές περιοχές, όπου την ίδια περίοδο οι θρησκευτικές λιτανείες αντικαθιστούσαν το τραγούδι και το χορό, που μέχρι τότε συνέβαιναν μέσα κι έξω από τις εκκλησίες. Ακόμα και η σχέση του ατόμου με τον Θεό έγινε ιδιωτική υπόθεση: στις προτεσταντικές περιοχές,

με την καθιέρωση της απευθείας σχέσης μεταξύ του ατόμου και του θείου· στις καθολικές περιοχές, με την εισαγωγή της ατομικής εξομολόγησης. Η ίδια η εκκλησία, ως κέντρο της κοινότητας, έπαψε να φιλοξενεί οποιαδήποτε κοινωνική δραστηριότητα εκτός από τις αμιγώς θρησκευτικές. Συνεπώς, η φυσική περίφραξη, που συντελέστηκε με την ιδιωτικοποίηση της γης και τους φράχτες στις κοινές γαίες, ενισχύθηκε από μια διαδικασία κοινωνικής περίφραξης, με την αναπαραγωγή των εργατών να περνάει από τον ανοιχτό χώρο στο σπίτι, από την κοινότητα στην οικογένεια, από τον δημόσιο χώρο (τα κοινά, την εκκλησία) στον ιδιωτικό.[51]

Επιπλέον, μεταξύ του 1530 και 1560, εισήχθη ένα σύστημα υπηρεσιών πρόνοιας σε τουλάχιστον εξήντα ευρωπαϊκές πόλεις, είτε με πρωτοβουλία των τοπικών αρχών είτε με άμεση, κεντρική κρατική παρέμβαση.[52] Οι ακριβείς στόχοι του παραμένουν αμφιλεγόμενοι. Από τη μια πλευρά, μεγάλο τμήμα της σχετικής γραμματείας θεωρεί την εισαγωγή του συστήματος των υπηρεσιών πρόνοιας απάντηση στην ανθρωπιστική κρίση που απειλούσε τον κοινωνικό έλεγχο. Από την άλλη, ο γάλλος μαρξιστής μελετητής Γιαν Μουλιέ Μπουτάν, στο σημαντικό έργο του σχετικά με την καταναγκαστική εργασία, επιμένει ότι ο πρωταρχικός του στόχος ήταν «η Μεγάλη Καθήλωση» του προλεταριάτου, δηλαδή η απόπειρα να εμποδιστεί η φυγή από την εργασία.[53]

Όπως κι αν έχει, η εισαγωγή του συστήματος των υπηρεσιών πρόνοιας αποτέλεσε κομβικό σημείο στη θεσμική σχέση μεταξύ εργατών και κεφαλαίου και στον προσδιορισμό της λειτουργίας του κράτους. Αναγνωριζόταν για πρώτη φορά ότι ένα καπιταλιστικό σύστημα που θα κυριαρχούσε μόνο μέσω της πείνας και του τρόμου δεν θα μπορούσε να επιβιώσει. Γινόταν επίσης το πρώτο βήμα προς την ανασυγκρότηση του κράτους ως εγγυητή των ταξικών σχέσεων και ως επιβλέποντα της αναπαραγωγής και της πειθάρχησης του εργατικού δυναμικού.

Πρόδρομοι αυτής της λειτουργίας μπορούν να βρεθούν στον 14ο αιώνα, όταν το κράτος, αντιμέτωπο με τη γενίκευση του αντιφεουδαρχικού αγώνα, εμφανιζόταν ως ο μόνος φορέας ικανός να αντιμετωπίσει μια εργατική τάξη που συνασπίζονταν ανά περιοχές, ήταν οπλισμένη, και τα αιτήματά της δεν περιορίζονταν στην πολιτική οικονομία των φέουδων. Το 1351, με την ψήφιση του Νόμου περί Εργατών στην Αγγλία, ο οποίος καθόριζε τον ανώτατο μισθό, το κράτος είχε επισήμως αναλάβει τη ρύθμιση και τον έλεγχο της εργασίας, κάτι που οι τοπικοί άρχοντες δεν ήταν πια σε θέση να εγγυηθούν. Ωστόσο, ήταν η εισαγωγή του συστήματος των υπηρεσιών πρόνοιας που

επέτρεψε στο κράτος να αρχίσει να αξιώνει την «ιδιοκτησία» του εργατικού δυναμικού, ενώ παράλληλα καθιερώθηκε εντός της άρχουσας τάξης ένας καπιταλιστικός «καταμερισμός εργασίας», που επέτρεπε στους εργοδότες να ξεφορτωθούν την ευθύνη της αναπαραγωγής των εργατών, βέβαιοι ότι το κράτος θα παρέμβει –με το καρότο ή με το μαστίγιο– για να διευθετήσει τις αναπόφευκτες κρίσεις. Με την εισαγωγή αυτού του νεωτερισμού σημειώθηκε ένα άλμα στη διαχείριση της κοινωνικής αναπαραγωγής, που έφερε και την απαρχή της δημογραφικής καταγραφής (απογραφές, καταγραφές της θνησιμότητας, των γεννήσεων, των γάμων), καθώς και την εφαρμογή της στατιστικής στις κοινωνικές σχέσεις. Υπόδειγμα αποτελεί το έργο των υπαλλήλων της Διεύθυνσης των Φτωχών στη Λυόν της Γαλλίας, οι οποίοι στα τέλη του 16ου αιώνα ήταν σε θέση να υπολογίζουν τον αριθμό των φτωχών, να εκτιμούν την ποσότητα τροφής που χρειαζόταν κάθε παιδί ή ενήλικας, και να ελέγχουν τα στοιχεία των θανόντων, ώστε κανείς να μην μπορεί να ζητήσει παροχή βοήθειας στο όνομα κάποιου που είχε πεθάνει (Zemon Davis 1968: 244-246).

Παράλληλα με αυτήν τη νέα «κοινωνική επιστήμη», αναπτύχθηκε διεθνώς μια δημόσια συζήτηση σχετικά με τη διαχείριση των υπηρεσιών πρόνοιας, που προεικάζει τις σημερινές συζητήσεις για την κοινωνική πρόνοια. Θα έπρεπε να υποστηρίζονται μόνον όσοι είναι ανίκανοι προς εργασία και περιγράφονται με τον όρο «δικαιούχοι φτωχοί» ή θα έπρεπε να δίνεται βοήθημα και σε όσους «ικανούς προς εργασία» δεν μπορούν να βρουν δουλειά; Και πόσο πολλά ή πόσο λίγα θα έπρεπε να τους δίνονται ώστε να μην τους αποτρέπουν από την αναζήτηση εργασίας; Αυτά τα ερωτήματα ήταν κρίσιμα για την κοινωνική πειθαρχία, καθώς ένας βασικός στόχος της δημόσιας αρωγής ήταν η καθήλωση των εργατών στις εργασίες τους. Ωστόσο σε τέτοια θέματα σπάνια μπορούσε να επιτευχθεί συμφωνία.

Ενώ ορισμένοι ανθρωπιστές μεταρρυθμιστές, όπως ο Χουάν Λουίς Βίβες [Juan Louis Vives],[54] και κάποιοι εκπρόσωποι των εύπορων πολιτών αναγνώριζαν τα οικονομικά και πειθαρχικά οφέλη μιας πιο φιλελεύθερης, υπό κεντρική διοίκηση, παροχής ελεημοσύνης (που να μην υπερβαίνει, ωστόσο, τη διανομή ψωμιού), τμήμα του κλήρου αντιτέθηκε σθεναρά στην απαγόρευση των ιδιωτικών προσφορών. Εν μέσω διαφωνιών και διαφορετικών προτεινόμενων συστημάτων, η παροχή βοήθειας γινόταν με τέτοια φειδώ που προκαλούσε τόσες τουλάχιστον συγκρούσεις όσο και κατευνασμό. Οι αποδέκτες της βοήθειας σιχαίνονταν τα εξευτελιστικά τελετουργικά τα οποία τους επιβάλλονταν, όπως το να φέρουν το «σημάδι της ντροπής» (που μέχρι

τότε προοριζόταν για τους λεπρούς και τους Εβραίους) ή, στη Γαλλία, το να συμμετέχουν στην ετήσια παρέλαση των φτωχών, κατά την οποία έπρεπε να ψάλλουν ύμνους κρατώντας κεριά. Και διαμαρτύρονταν έντονα όταν τα επιδόματα καθυστερούσαν ή όταν δεν επαρκούσαν για τις ανάγκες τους. Ως απάντηση και προειδοποίηση, σε κάποιες γαλλικές πόλεις στήνονταν κρεμάλες κατά την ώρα της διανομής του φαγητού ή όταν ζητούνταν από τους φτωχούς να δουλέψουν σε αντάλλαγμα για το φαγητό που τους δινόταν (Zemon Davis, 1968: 249). Κατά τον 16ο αιώνα στην Αγγλία, η παροχή κρατικής βοήθειας είχε ως όρο τον εγκλεισμό των παραληπτών –ακόμα και των παιδιών ή των ηλικιωμένων– σε «άσυλα υποχρεωτικής εργασίας», όπου και γίνονταν τα πειραματόζωα διάφορων εργασιακών μοντέλων.[55] Ως συνέπεια, η επίθεση εναντίον των εργατών, που είχε ξεκινήσει με τις περιφράξεις και την Επανάσταση των Τιμών, οδήγησε μέσα σε έναν αιώνα στην *ποινικοποίηση της εργατικής τάξης*, δηλαδή στη δημιουργία ενός πολυάριθμου προλεταριάτου, το οποίο είτε ήταν έγκλειστο στα νεοϊδρυθέντα άσυλα υποχρεωτικής εργασίας και τα αναμορφωτήρια είτε προσπαθούσε να επιβιώσει εκτός νόμου, ζώντας ανταγωνιστικά προς το κράτος, μονίμως μιαν ανάσα μόνο μακριά από το μαστίγιο και την αγχόνη.

Εάν ο στόχος ήταν η δημιουργία ενός φίλεργου εργατικού δυναμικού, οι καταστάσεις αυτές συνιστούσαν μια κατηγορηματική αποτυχία, και η διαρκής ενασχόληση των πολιτικών κύκλων του 16ου και 17ου αιώνα με το ζήτημα της κοινωνικής πειθαρχίας φανερώνει ότι οι πολιτικοί και οι επιχειρηματίες το γνώριζαν πολύ καλά. Επιπλέον, η κοινωνική κρίση που είχε προκαλέσει αυτή η γενικότερη κατάσταση απειθαρχίας επιδεινώθηκε στα μέσα του 16ου αιώνα από την ελάττωση της οικονομικής δραστηριότητας, που οφειλόταν σε μεγάλο βαθμό στη δραματική μείωση του πληθυσμού στην ισπανική Αμερική μετά την Κατάκτηση, και στη συρρίκνωση των αποικιακών οικονομιών.

Η μείωση του πληθυσμού, η οικονομική κρίση και η πειθάρχηση των γυναικών

Σε λιγότερο από έναν αιώνα από την απόβαση του Κολόμβου στην αμερικανική ήπειρο, το όνειρο των αποίκων για μια ανεξάντλητη πηγή εργασίας (που έμοιαζε με την εκτίμηση των εξερευνητών για «έναν άπειρο αριθμό δέντρων» στα δάση της Αμερικής) είχε διαψευστεί.

Οι Ευρωπαίοι είχαν φέρει το θάνατο στην Αμερική. Οι εκτιμήσεις σχετι-

κά με τη μείωση του πληθυσμού στην ήπειρο μετά την εισβολή των αποίκων ποικίλουν. Ωστόσο οι μελετητές σχεδόν ομόφωνα παρομοιάζουν τα αποτελέσματά της με ένα «αμερικανικό Ολοκαύτωμα». Σύμφωνα με τον David Stannard (1992), έναν αιώνα μετά την Κατάκτηση ο πληθυσμός στη Νότιο Αμερική είχε μειωθεί κατά εβδομήντα πέντε εκατομμύρια, αριθμός που αντιστοιχούσε στο 95% του συνόλου των κατοίκων (σσ. 268-305). Σε παρόμοια ποσοστά κυμαίνεται και ο υπολογισμός του Αντρέ Γκούντερ Φρανκ που γράφει ότι «σε λίγο περισσότερο από έναν αιώνα ο ινδιάνικος πληθυσμός μειώθηκε κατά ενενήντα, ακόμα και ενενήντα πέντε τοις εκατό στο Μεξικό, το Περού και ορισμένες άλλες περιοχές» (Gunder Frank 1978: 48). Στο Μεξικό ο πληθυσμός έπεσε «από τα έντεκα εκατομμύρια το 1519 στα εξίμισι εκατομμύρια το 1565 και στα δυόμισι το 1600» (Wallerstein 1974: 89 υποσ.). Ως το 1580 «η αρρώστια... σε συνδυασμό με τη βαρβαρότητα των Ισπανών, είχε σκοτώσει ή εκτοπίσει τους περισσότερους κατοίκους των Αντιλλών και των πεδινών της Νέας Ισπανίας, του Περού και των ακτών της Καραϊβικής» (Crosby 1972: 38) και επρόκειτο σύντομα να αφανίσει και πολλούς άλλους στη Βραζιλία. Ο κλήρος δικαιολόγησε αυτό το «ολοκαύτωμα» ως θεϊκή τιμωρία της «κτηνώδους» συμπεριφοράς των Ινδιάνων (Williams 1986: 138). Ωστόσο, δεν μπορούσε κανείς να αγνοήσει τις οικονομικές του συνέπειες: ο πληθυσμός στη δυτική Ευρώπη άρχισε επίσης να μειώνεται τη δεκαετία του 1580, κάτι που συνεχίστηκε και τον 17ο αιώνα, φτάνοντας στο αποκορύφωμα στη Γερμανία, όπου χάθηκε το ένα τρίτο του πληθυσμού.[56]

Αν εξαιρέσουμε τον Μαύρο Θάνατο (1345-1348), αυτή η πληθυσμιακή κρίση ήταν δίχως προηγούμενο, και οι στατιστικές, όσο φρικτές κι αν είναι, λένε μόνον εν μέρει την αλήθεια. Ο θάνατος έπληττε τους «φτωχούς». Δεν ήταν οι πλούσιοι, κατά κύριο λόγο, που πέθαιναν όταν η πανούκλα ή η ευλογιά θέριζαν τις πόλεις, αλλά οι τεχνίτες, οι μεροκαματιάρηδες και οι πλάνητες (Kamen 1972: 32-33). Ο αριθμός των θανάτων ήταν τέτοιος που τα σώματα κάλυπταν τους δρόμους, και οι αρχές κατήγγελλαν την ύπαρξη συνωμοσίας και προέτρεπαν τα πλήθη να συλλάβουν τους υπεύθυνους. Όμως η μείωση του πληθυσμού αποδόθηκε επίσης στα χαμηλά ποσοστά γεννήσεων καθώς και στην απροθυμία των φτωχών να αναπαράγονται. Είναι δύσκολο να διαπιστώσουμε το βαθμό αληθείας αυτής της άποψης, επειδή οι δημογραφικές απογραφές πριν τον 17ο αιώνα ήταν μάλλον αναξιόπιστες. Πάντως γνωρίζουμε ότι στα τέλη του 16ου αιώνα η ηλικία γάμου ανέβαινε σε όλες τις κοινωνικές τάξεις, και ότι την ίδια περίοδο ο αριθμός των εγκαταλελειμμένων παιδιών, που αποτελούσε νέο φαινόμενο, άρχισε να

αυξάνεται. Έχουμε επίσης τα παράπονα των ιερέων από τον άμβωνα, ότι οι νέοι δεν παντρεύονται και δεν τεκνοποιούν, ώστε να μη φέρουν στον κόσμο στόματα που δεν θα μπορούν να θρέψουν.

Η δημογραφική και οικονομική κρίση κορυφώθηκε τις δεκαετίες του 1620 και 1630. Στην Ευρώπη, όπως και στις αποικίες, οι αγορές συρρικνώθηκαν, το εμπόριο σταμάτησε, η ανεργία εξαπλώθηκε, και για κάποιο διάστημα φαινόταν πως ίσως θα κατέρρεε η αναπτυσσόμενη καπιταλιστική οικονομία, καθώς η ενοποίηση αποικιακών και ευρωπαϊκών οικονομιών είχε φτάσει σε σημείο όπου η αλληλεπίδραση της κρίσης στις δύο πλευρές του Ατλαντικού την έκανε ολοένα και πιο βαθιά. Ήταν η πρώτη διεθνής οικονομική κρίση. Μια «Γενική Κρίση» όπως την ονόμασαν οι ιστορικοί (Kamen 1972: 307 κ.εξ.˙ Hackett Fischer 1996: 91).

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, το ζήτημα της σχέσης μεταξύ εργασίας, πληθυσμού και συσσώρευσης του πλούτου ήρθε στο προσκήνιο της πολιτικής διαμάχης και στρατηγικής και παρήγαγε το βασικό υλικό μιας πληθυσμιακής πολιτικής και ενός καθεστώτος «βιο-εξουσίας».[57] Το γεγονός ότι η χρησιμοποίηση των εννοιών ήταν ακόμα πρωτόλεια, προκαλώντας συχνά σύγχυση μεταξύ «αφθονίας του πληθυσμού» και «πληθυσμού», και επίσης ότι το κράτος άρχισε να τιμωρεί με αγριότητα τις συμπεριφορές που εμπόδιζαν την αύξηση του πληθυσμού, δεν θα πρέπει να μας ξεγελά. Είμαι πεπεισμένη πως ήταν η πληθυσμιακή κρίση του 16ου και 17ου αιώνα, και όχι το τέλος του λιμού τον 18ο αιώνα στην Ευρώπη (όπως υποστήριξε ο Φουκώ), που ανέδειξε την αναπαραγωγή και την πληθυσμιακή αύξηση σε κρατικές υποθέσεις και βασικό αντικείμενο θεωρητικών συζητήσεων.[58] Επιπλέον, υποστηρίζω ότι η εντατικοποίηση των διώξεων των "μαγισσών", καθώς και τα νέα πειθαρχικά μέτρα που υιοθέτησε το κράτος εκείνη την περίοδο προκειμένου να ελέγξει την τεκνοποίηση και να κάμψει τον έλεγχο των γυναικών επί της αναπαραγωγής, οφείλονται επίσης σε αυτή την κρίση. Υπάρχουν μόνον ενδείξεις γι' αυτή μου τη θέση και θα πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι άλλοι παράγοντες συνέβαλαν επίσης στην ενίσχυση της αποφασιστικότητας των ευρωπαϊκών δομών εξουσίας να ελέγξουν αυστηρότερα την αναπαραγωγική λειτουργία των γυναικών. Μεταξύ αυτών πρέπει να συμπεριλάβουμε την αυξανόμενη ιδιωτικοποίηση της ιδιοκτησίας και των οικονομικών σχέσεων, η οποία προκαλούσε (στην αστική τάξη) νέους φόβους και ανησυχίες σχετικά με το ζήτημα της πατρότητας και τη διαγωγή των γυναικών. Παρομοίως, πίσω από τον ισχυρισμό ότι οι μάγισσες θυσίαζαν παιδιά στον Διάβολο –που αποτελεί κεντρικό θέμα στο «μεγάλο κυνήγι των μαγισσών» του 16ου και 17ου αιώ-

να–, μπορούμε να διαγνώσουμε όχι μόνο την ανησυχία για τη μείωση του πληθυσμού, αλλά επίσης το φόβο των εύπορων τάξεων σχετικά με τους υποτελείς τους, ειδικά τις γυναίκες των κατώτερων τάξεων, που ως υπηρέτριες, ζητιάνες ή θεραπεύτριες είχαν πολλές ευκαιρίες να μπουν στα σπίτια των αφεντικών τους και να τους βλάψουν. Ωστόσο, δεν μπορεί να είναι απλώς σύμπτωση το ότι τη στιγμή της μείωσης του πληθυσμού και της διαμόρφωσης μιας ιδεολογίας που υπογράμμιζε την κεντρικότητα της εργασίας για την οικονομική ζωή, εισάγονταν στους ευρωπαϊκούς νομικούς κώδικες αυστηρές τιμωρίες για τις γυναίκες που διέπρατταν εγκλήματα αναπαραγωγής.

Υπάρχουν πολλά τεκμήρια για τη συσχέτιση της πληθυσμιακής κρίσης, της επεκτατικής θεωρίας του πληθυσμού και της εισαγωγής μέτρων που προωθούσαν την αύξηση του πληθυσμού. Στα μέσα του 16ου αιώνα η ιδέα ότι ο αριθμός των πολιτών καθορίζει τον πλούτο ενός έθνους είχε αναδειχθεί σε κοινωνικό αξίωμα. Ο γάλλος πολιτικός στοχαστής και δαιμονολόγος Ζαν Μποντέν [Jean Bodin] έγραφε: «Κατά την άποψή μου, δεν πρέπει να φοβάται κανείς να έχει πολλούς υπηκόους ή πολλούς πολίτες, επειδή η δύναμη της πολιτείας έγκειται στους άνδρες της» (*Commonwealth*, Βιβλίο VI). Η προσέγγιση του ιταλού οικονομολόγου Τζιοβάνι Μποτέρο [Giovanni Botero] (1533-1617) ήταν πιο εκλεπτυσμένη και αναγνώριζε την ανάγκη για ισορροπία μεταξύ του αριθμού των ανθρώπων και των μέσων που χρειάζονται για τη συντήρησή τους. Παρ' όλα αυτά, διακήρυσσε ότι «το μεγαλείο μιας πόλης» δεν εξαρτάται από το φυσικό της μέγεθος ή το μήκος των τειχών της, αλλά αποκλειστικά από τον αριθμό των κατοίκων της. Η δημογραφική σκέψη της εποχής αποκρυσταλλώνεται στα λόγια του Ερρίκου Δ΄: «Η δύναμη και η ευημερία ενός βασιλιά έγκειται στον αριθμό και τον πλούτο των πολιτών του».

Ίχνη του ενδιαφέροντος για την αύξηση του πληθυσμού εντοπίζονται και στο πρόγραμμα της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης. Απορρίπτοντας την παραδοσιακή χριστιανική εξύμνηση της αγνότητας, οι μεταρρυθμιστές έδωσαν αξία στο γάμο, τη σεξουαλικότητα, ακόμα και στις γυναίκες, εξαιτίας της ικανότητάς τους για αναπαραγωγή. Η γυναίκα είναι «απαραίτητη για την αύξηση της ανθρώπινης φυλής», παραδεχόταν ο Λούθηρος, σκεπτόμενος ότι «παρά τις αδυναμίες τους, οι γυναίκες κατέχουν μιαν αρετή που ακυρώνει όλα τα άλλα: έχουν μήτρα και μπορούν να γεννήσουν» (King 1991: 115).

Η φροντίδα για την πληθυσμιακή αύξηση κορυφώθηκε με την εμφάνιση του μερκαντιλισμού, ο οποίος θεωρούσε τον μεγάλο πληθυσμό ζωτικό

στοιχείο της ευημερίας και δύναμης ενός έθνους. Συχνά οι συμβατικοί οικονομολόγοι απορρίπτουν τον μερκαντιλισμό ως πρωτόλειο σύστημα σκέψης, εξαιτίας της θέσης του ότι ο πλούτος ενός έθνους είναι ανάλογος με τον αριθμό των εργατών του και των χρημάτων που έχουν στη διάθεσή τους. Τα βάναυσα μέσα που χρησιμοποιούσαν οι μερκαντιλιστές για να εξαναγκάσουν τους ανθρώπους να δουλέψουν, με τη δίψα που τους διακατείχε για εργασία, συνέβαλαν στην απαξίωσή τους από τους οικονομολόγους, καθώς οι περισσότεροι αρέσκονται να διατηρούν την ψευδαίσθηση ότι ο καπιταλισμός προάγει την ελευθερία αντί του καταναγκασμού. Η μερκαντιλιστική τάξη ήταν αυτή που επινόησε τα άσυλα υποχρεωτικής εργασίας, που κυνηγούσε και συνελάμβανε τους πλάνητες, που "μετέφερε" εγκληματίες στις αμερικανικές αποικίες και επένδυσε στο δουλεμπόριο, ενώ παράλληλα διακήρυττε τη «χρησιμότητα της φτώχειας» και όριζε την «απραγία» ως κοινωνική μάστιγα, λένε οι οικονομολόγοι. Έτσι όμως παραγνωρίζεται το γεγονός ότι στη μερκαντιλιστική θεωρία και πρακτική απαντούμε την πιο άμεση έκφραση των προϋποθέσεων της πρωταρχικής συσσώρευσης, καθώς και την πρώτη σαφή καπιταλιστική στρατηγική για την αντιμετώπιση του προβλήματος της αναπαραγωγής του εργατικού δυναμικού. Αυτή η στρατηγική, όπως είδαμε, απαρτιζόταν από μιαν «εντατική» πλευρά που συνίστατο στην επιβολή ενός ολοκληρωτικού καθεστώτος που μεταχειριζόταν κάθε μέσο προκειμένου να αντλήσει τη μέγιστη εργασία από κάθε άτομο, ανεξαρτήτως της ηλικίας και της κατάστασής του. Είχε όμως και μιαν «εκτατική» πλευρά που συνίστατο στην προσπάθεια να αυξήσει το μέγεθος του πληθυσμού, συνεπώς και αυτό του στρατού και του εργατικού δυναμικού.

Όπως σημειώνει ο Ίλι Χέκσερ [Eli Heckscher], «όταν ο μερκαντιλισμός ήταν στις δόξες του, στα τέλη του 17ου αιώνα, επικράτησε σε όλες τις χώρες μια σχεδόν φανατική επιθυμία για αύξηση του πληθυσμού» (Heckscher 1966: 158). Παράλληλα, άρχισε να κυριαρχεί μια νέα αντίληψη για τα ανθρώπινα όντα, που τα εμφάνιζε ως ακατέργαστο υλικό, ως εργάτες και τροφούς για το κράτος (Spengler 1965: 8). Πάντως, ακόμα και πριν την άνθηση της μερκαντιλιστικής θεωρίας, στη Γαλλία και την Αγγλία το κράτος είχε υιοθετήσει μια σειρά μέτρων υποστήριξης της γεννητικότητας που, σε συνδυασμό με τη Δημόσια Περίθαλψη, δημιούργησαν το έμβρυο της καπιταλιστικής πολιτικής στον τομέα της αναπαραγωγής.[59] Τέθηκαν σε ισχύ νόμοι που επιβράβευαν το γάμο και επέβαλλαν ποινές στους άγαμους, διαμορφωμένοι με πρότυπο αντίστοιχους νόμους της ύστερης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Η οικογένεια αποκτούσε νέα σημασία, ως βασικός θεσμός που εξασφάλιζε την

κληροδότηση της περιουσίας και την αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού. Ταυτοχρόνως, ξεκινούν οι δημογραφικές απογραφές και η παρέμβαση του κράτους στην επιτήρηση της σεξουαλικότητας, της τεκνοποίησης και της οικογενειακής ζωής.

Πάντως, η βασική πρωτοβουλία που πήρε το κράτος για να αποκαταστήσει το επιθυμητό μέγεθος πληθυσμού ήταν η εξαπόλυση ενός πραγματικού πολέμου εναντίον των γυναικών, που στόχευε ξεκάθαρα στην κάμψη του ελέγχου που είχαν επί των σωμάτων τους και επί της αναπαραγωγής. Όπως θα δούμε αργότερα, αυτός ο πόλεμος διεξήχθη κυρίως μέσω του κυνηγιού των μαγισσών, που στην κυριολεξία δαιμονοποίησε κάθε είδος ελέγχου των γεννήσεων, όπως και κάθε σεξουαλικότητα που δεν αποσκοπούσε στην τεκνοποίηση, κατηγορώντας τις γυναίκες ότι θυσιάζουν παιδιά στον Διάβολο. Παράλληλα, όμως, βασίστηκε και στον επαναπροσδιορισμό του τι συνιστά έγκλημα αναπαραγωγής. Έτσι, από τα μέσα του 16ου αιώνα, και ενώ τα πλοία των Πορτογάλων επέστρεφαν από την Αφρική μεταφέροντας τα πρώτα ανθρώπινα φορτία, όλες οι ευρωπαϊκές κυβερνήσεις άρχισαν να επιβάλουν τις αυστηρότερες ποινές για την αντισύλληψη, την έκτρωση και την βρεφοκτονία.

Αυτή η τελευταία πρακτική τύγχανε κάποιας επιείκειας κατά τον Μεσαίωνα, τουλάχιστον στην περίπτωση των φτωχών γυναικών. Τώρα όμως είχε μετατραπεί σε έγκλημα που επέσειε τη θανατική καταδίκη, δηλαδή τιμωρούνταν σκληρότερα απ᾽ ό,τι η πλειοψηφία των ανδρικών εγκλημάτων.

> Τον 16ο αιώνα στη Νυρεμβέργη η τιμωρία της μητρικής βρεφοκτονίας ήταν ο πνιγμός. Το 1580, χρονιά κατά την οποία τα κεφάλια τριών γυναικών που είχαν καταδικαστεί για βρεφοκτονία καρφώθηκαν στο ικρίωμα προς κοινή θέαση, η τιμωρία άλλαξε σε αποκεφαλισμό (King 1991: 10).[60]

Παράλληλα, υιοθετήθηκαν νέες μορφές επιτήρησης για να εξασφαλιστεί ότι οι έγκυες δεν θα διέκοπταν την εγκυμοσύνη τους. Στη Γαλλία ένα βασιλικό διάταγμα του 1556 υποχρέωνε τις γυναίκες να δηλώνουν κάθε εγκυμοσύνη τους και καταδίκαζε σε θάνατο εκείνες των οποίων τα βρέφη πέθαιναν πριν τη βάπτιση και μετά από κρυφό τοκετό, ακόμα και χωρίς να έχει αποδειχτεί η ενοχή τους. Ανάλογοι νόμοι τέθηκαν σε ισχύ στην Αγγλία και τη Σκωτία το 1624 και το 1690. Δημιουργήθηκε επίσης ένα δίκτυο κατασκόπων για να επιτηρεί τις ανύπαντρες μητέρες και να διασφαλίζει ότι στερούνται κάθε βοήθειας. Ποινικοποιήθηκε ακόμα και η φιλοξενία των ανύπαντρων εγκύων, ώστε να μην μπορούν να αποφύγουν την κοινωνική κατακραυγή, ενώ

αυτοί που είχαν φιλικές σχέσεις μαζί τους υπόκειντων σε δημόσιες επικρίσεις (Wiesner 1993: 51-52· Ozment 1983: 43).

Όπως ήταν επόμενο, άρχισαν να διώκονται παρά πολλές γυναίκες, και στην Ευρώπη του 16ου και 17ου αιώνα περισσότερες γυναίκες εκτελούνταν για βρεφοκτονία παρά για οποιοδήποτε άλλο έγκλημα, με εξαίρεση τη μαγεία, μια κατηγορία που επίσης επικεντρωνόταν στο φόνο των παιδιών και άλλες παραβάσεις της αναπαραγωγικής κανονικότητας. Είναι αξιοσημείωτο ότι στην περίπτωση που η γυναίκα κατηγορούνταν για παιδοκτονία και μαγεία, αίρονταν ο νόμος που αναγνώριζε στη γυναίκα περιορισμένη νομική ευθύνη. Έτσι, για πρώτη φορά οι γυναίκες προσήλθαν στα δικαστήρια της Ευρώπης ως ενήλικες από νομική άποψη, κατηγορούμενες για μαγεία και βρεφοκτονία. Επίσης, η καχυποψία με την οποία αντιμετωπίζονταν οι μαίες εκείνη την περίοδο –και που οδήγησε στην είσοδο των ανδρών γιατρών στην αίθουσα του τοκετού– πήγαζε περισσότερο από το γεγονός ότι οι αρχές φοβούνταν το ενδεχόμενο της βρεφοκτονίας, παρά από την ανησυχία για τη δήθεν ιατρική τους ανεπάρκεια.

Με την απαξίωση της μαίας ξεκίνησε η διαδικασία μέσω της οποίας οι γυναίκες έχασαν τον έλεγχο που ασκούσαν επί της τεκνοποίησης και περιορίστηκαν στον παθητικό ρόλο της γέννησης του παιδιού, ενώ παράλληλα οι άνδρες γιατροί άρχισαν να θεωρούνται οι αληθινοί «ζωοδότες» (όπως στα αλχημικά όνειρα των μάγων της Αναγέννησης). Με αυτή την αλλαγή, επικράτησε μια νέα ιατρική πρακτική, η οποία στις επείγουσες περιπτώσεις έδινε προτεραιότητα στη ζωή του εμβρύου έναντι της μητέρας, γεγονός που ερχόταν σε αντίθεση με τη συνηθισμένη διαδικασία τοκετού στην οποία είχαν τον έλεγχο οι γυναίκες. Κατά τον τοκετό, τώρα, οι γυναίκες που συναθροίζονταν γύρω από το κρεβάτι της μέλλουσας μητέρας αποβάλλονταν από την αίθουσα και οι μαίες έπρεπε είτε να τεθούν υπό την επιτήρηση του γιατρού είτε οι ίδιες να αναλάβουν την επιτήρηση των γυναικών.

Στη Γαλλία και τη Γερμανία, αν οι μαίες ήθελαν να συνεχίσουν να ασκούν το επάγγελμά τους, έπρεπε να γίνουν κατάσκοποι του κράτους. Όφειλαν να αναφέρουν όλες τις νέες γεννήσεις, να ανακαλύπτουν τους πατέρες των παιδιών που γεννιούνταν εκτός γάμου, και να εξετάζουν τις γυναίκες για τις οποίες υπήρχε υποψία ότι είχαν γεννήσει κρυφά. Έπρεπε επίσης να εξετάζουν τις ύποπτες γυναίκες της περιοχής για σημάδια θηλασμού, κάθε φορά που βρίσκονταν εγκαταλελειμμένα βρέφη στα σκαλιά της εκκλησίας (Wiesner 1933: 52). Παρόμοιου είδους συνεργασία απαιτούνταν και από τους συγγενείς και τους γείτονες. Στις προτεσταντικές επαρχίες και πόλεις, οι γείτονες

όφειλαν να κατασκοπεύουν τις γυναίκες και να αναφέρουν όλες τις σχετικές σεξουαλικές λεπτομέρειες: εάν μια γυναίκα δεχόταν έναν άνδρα όσο έλειπε ο σύζυγός της, ή αν έμπαινε σε κάποιο σπίτι με έναν άνδρα κλείνοντας πίσω της την πόρτα (Ozment 1983: 42-44). Στη Γερμανία η εκστρατεία υπέρ των γεννήσεων έφτασε σε τέτοιο σημείο που οι γυναίκες τιμωρούνταν εάν δεν προσπαθούσαν αρκετά κατά τον τοκετό ή εάν δεν έδειχναν μεγάλο ενθουσιασμό για τους απογόνους τους (Rublack 1996: 92).

Το αποτέλεσμα αυτών των μέτρων που διήρκεσαν δύο αιώνες (οι γυναίκες ακόμα εκτελούνταν ως βρεφοκτόνες στα τέλη του 18ου αιώνα) ήταν η υποδούλωση των γυναικών στην τεκνοποιία. Ενώ κατά τον Μεσαίωνα οι γυναίκες είχαν τη δυνατότητα να χρησιμοποιούν διάφορες αντισυλληπτικές μεθόδους και αναμφίβολα έλεγχαν τη διαδικασία της γέννησης, από 'δώ και στο εξής οι μήτρες τους έγιναν δημόσια επικράτεια και η τεκνοποιία ετέθη άμεσα στην υπηρεσία της καπιταλιστικής συσσώρευσης.

Κατ' αυτή την έννοια, η μοίρα των δυτικοευρωπαίων γυναικών την εποχή της πρωταρχικής συσσώρευσης έμοιαζε με εκείνη των σκλάβων γυναικών στις αμερικανικές αποικιακές φυτείες που, ειδικά μετά το τέλος του δουλεμπορίου το 1807, υποχρεώθηκαν από τους αφέντες τους να γίνουν τροφοί νέων εργατών. Μια τέτοια σύγκριση προφανώς δεν είναι απόλυτη. Οι γυναίκες στην Ευρώπη δεν προσφέρονταν απροκάλυπτα για σεξουαλική κακοποίηση – αν και οι προλετάριες μπορούσαν να βιάζονται και να τιμωρούνται γι' αυτό, ενώ ο δράστης απολάμβανε ασυλία. Επίσης, στην Ευρώπη οι γυναίκες δεν αγωνιούσαν μήπως τους κλέψουν τα παιδιά και τα δουν να πουλιούνται σε δημοπρασίες. Κι ακόμη, το οικονομικό όφελος που προέκυπτε από τις γέννες που τους επιβάλλονταν ήταν πολύ περισσότερο συγκαλυμμένο. Κατ' αυτή την έννοια, η κατάσταση των σκλάβων γυναικών αποκαλύπτει σαφέστερα την αλήθεια και τη λογική της καπιταλιστικής συσσώρευσης. Όμως, παρά τις διαφορές, και στις δύο περιπτώσεις το θηλυκό σώμα μετατράπηκε σε όργανο για την αναπαραγωγή της εργασίας και την αύξηση του εργατικού δυναμικού, καθώς αντιμετωπιζόταν ως φυσική "εκκολαπτική μηχανή", που λειτουργεί σύμφωνα με κανόνες που βρίσκονται πέρα από τα όρια του γυναικείου ελέγχου.

Αυτή η όψη της πρωταρχικής συσσώρευσης απουσιάζει από την ανάλυση του Μαρξ. Εάν εξαιρέσουμε τα σχόλιά του στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* για τη χρησιμοποίηση των γυναικών εντός της αστικής οικογένειας –δηλαδή ως παραγωγούς κληρονόμων που εγγυώνταν τη μεταβίβαση της οικογενειακής περιουσίας–, ο Μαρξ δεν αναγνώρισε ποτέ ότι η τεκνοποιία

θα μπορούσε να αποτελεί πεδίο εκμετάλλευσης και, άρα, πεδίο αντίστασης. Δεν φαντάστηκε ποτέ ότι οι γυναίκες θα μπορούσαν να αρνηθούν να αναπαράγουν, ή ότι μια τέτοια άρνηση θα μπορούσε να αποτελεί μέρος της ταξικής πάλης. Στα *Grundrisse* (1973: 100) υποστηρίζει ότι η καπιταλιστική ανάπτυξη προχωρά αδιαφορώντας για τα πληθυσμιακά μεγέθη, επειδή, χάρη στην αύξουσα παραγωγικότητα της εργασίας, η εργασία που το κεφάλαιο εκμεταλλεύεται μειώνεται διαρκώς σε σχέση με το «σταθερό κεφάλαιο» (δηλαδή το κεφάλαιο που έχει επενδυθεί σε μηχανές και άλλο παραγωγικό εξοπλισμό), έχοντας ως αποτέλεσμα μια «πληθυσμιακή περίσσεια». Αλλά αυτή η δυναμική, που ο Μαρξ ορίζει ως το «νόμο του πληθυσμού που χαρακτηρίζει τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής» (*Κεφάλαιο*, τόμ. Α΄: 689 κ.εξ.), θα μπορούσε να επικρατήσει μόνον εάν η τεκνοποιία ήταν μια διαδικασία αμιγώς βιολογική ή μια δραστηριότητα που προσαρμόζεται αυτόματα στην οικονομική αλλαγή, και εάν το κεφάλαιο και το κράτος δεν είχαν να ανησυχούν «για το αν θα απεργήσουν οι γυναίκες από το να κάνουν παιδιά». Αυτή ακριβώς είναι η υπόθεση του Μαρξ. Αναγνώριζε ότι η καπιταλιστική ανάπτυξη συνοδεύεται από πληθυσμιακή αύξηση, της οποίας τις αιτίες αναζητούσε κάποιες φορές. Αλλά, όπως και ο Άνταμ Σμιθ, θεωρούσε αυτή την αύξηση «φυσικό επακόλουθο» της οικονομικής ανάπτυξης, και στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου* αντιπαραθέτει διαρκώς την «πληθυσμιακή περίσσεια» με τη «φυσική αύξηση του πληθυσμού». Ο Μαρξ δεν αναρωτήθηκε ποτέ γιατί η τεκνοποιία πρέπει να είναι «φυσικό γεγονός» και όχι μια κοινωνική, ιστορικά προσδιοριζόμενη δραστηριότητα, περιβεβλημένη με ποικίλα συμφέροντα και σχέσεις εξουσίας. Και ούτε φαντάστηκε ότι οι γυναίκες και οι άνδρες έχουν διαφορετικά συμφέροντα σε σχέση με την τεκνοποίηση, μια δραστηριότητα που αντιμετώπισε σαν να ήταν μια άφυλη, αδιαφοροποίητη διαδικασία.

Στην πραγματικότητα, η τεκνοποιία και οι αλλαγές του πληθυσμού απείχαν τόσο από το να είναι αυτόματες ή «φυσικές» διαδικασίες, σε όλες τις φάσεις της καπιταλιστικής ανάπτυξης, ώστε το κράτος έπρεπε να καταφύγει στον έλεγχο και τον καταναγκασμό προκειμένου να αυξήσει ή να μειώσει το εργατικό δυναμικό. Αυτό ίσχυε ιδιαίτερα κατά την εμφάνιση του καπιταλισμού, όταν οι μύες και τα κόκκαλα των εργατών ήταν τα κύρια μέσα παραγωγής. Όμως ακόμα και αργότερα –και μέχρι σήμερα– το κράτος καταβάλλει αμείωτες προσπάθειες προκειμένου να αποσπάσει από τα χέρια των γυναικών τον έλεγχο της αναπαραγωγής, και να καθορίσει ποια, πού, πότε και πόσα παιδιά θα γεννηθούν. Ως συνέπεια, οι γυναίκες συχνά αναγκάζο-

νταν να τεκνοποιούν παρά τη θέλησή τους, και έχουν βιώσει μιαν αποξένωση από τα σώματά τους, τον τοκετό, ακόμα κι από τα ίδια τους τα παιδιά, βαθύτερη από αυτή που βίωσε κάθε άλλος εργάτης (Martin 1987: 19-21). Πράγματι, κανείς δεν μπορεί να περιγράψει την οδύνη και την απελπισία που νιώθει μια γυναίκα βλέποντας το σώμα της να στρέφεται εναντίον της, όπως σίγουρα συμβαίνει στην περίπτωση μιας ανεπιθύμητης εγκυμοσύνης. Κι αυτό ισχύει ιδιαίτερα στις περιπτώσεις ποινικοποίησης της εκτός γάμου εγκυμοσύνης, ή όταν η απόκτηση ενός παιδιού εκθέτει τη γυναίκα στον κίνδυνο του κοινωνικού εξοστρακισμού ή ακόμα και του θανάτου.

Η απαξίωση της γυναικείας εργασίας

Ό,τι και να πούμε για τη σημασία της ποινικοποίησης του γυναικείου ελέγχου επί της τεκνοποιίας, τόσο όσον αφορά τις συνέπειες που είχε για τις γυναίκες όσο και για την καπιταλιστική οργάνωση της εργασίας, δεν θα είναι υπερβολικό. Έχει τεκμηριωθεί επαρκώς ότι οι γυναίκες κατά τον Μεσαίωνα είχαν στη διάθεσή τους πολλά μέσα αντισύλληψης – κυρίως βότανα με τα οποία έφτιαχναν καταπότια και κολπικά υπόθετα, προκειμένου να επιτύχουν την επίσπευση της περιόδου, να προκαλέσουν αποβολή ή να δημιουργήσουν συνθήκες στειρότητας. Στο *Eve's Herbs: A History of Contraception in the West* (Τα βότανα της Εύας: Μια ιστορία της αντισύλληψης στη Δύση, 1997) ο αμερικανός ιστορικός Τζον Ριντλ [John Riddle] μας παρουσιάζει έναν εκτενή κατάλογο των ουσιών που χρησιμοποιούνταν συνήθως, καθώς και των επιδράσεων που αναμενόταν ή ήταν πολύ πιθανό να έχουν.[61] Η ποινικοποίηση της αντισύλληψης στέρησε από τις γυναίκες αυτή τη γνώση που μεταβιβαζόταν από γενιά σε γενιά, και η οποία τους πρόσφερε κάποια αυτονομία σε σχέση με τις γεννήσεις. Φαίνεται ότι σε κάποιες περιπτώσεις η γνώση αυτή δεν εξαλείφθηκε, αλλά έγινε μυστική. Ωστόσο, όταν ο έλεγχος των γεννήσεων ξαναεμφανίστηκε στην κοινωνική σκηνή, οι μέθοδοι αντισύλληψης δεν ήταν πια τέτοιες ώστε να μπορούν να χρησιμοποιούνται από τις γυναίκες, αλλά προορίζονταν σαφώς για ανδρική χρήση. Προς το παρόν δεν θα ασχοληθώ με τις δημογραφικές επιπτώσεις αυτής της αλλαγής, μολονότι για μια συζήτηση του θέματος παραπέμπω στο έργο του Ριντλ. Σε αυτό το σημείο θέλω απλώς να υπογραμμίσω ότι το κράτος, στερώντας από τις γυναίκες τον έλεγχο επί των σωμάτων τους, τις στερούσε τη θεμελιώδη προϋπόθεση της βιολογικής και ψυχολογικής τους ακεραιότητας και υποβίβαζε τη μητρότητα σε καταναγκαστική εργασία, περιορίζοντας παράλληλα τις γυναίκες στη δουλειά της αναπαραγωγής, με έναν τρόπο πρωτόγνωρο

σε σχέση με τις προηγούμενες κοινωνίες. Παρ' όλα αυτά, ο εξαναγκασμός των γυναικών να τεκνοποιούν παρά τη θέλησή τους (ή όπως το έθετε ένα φεμινιστικό τραγούδι της δεκαετίας του 1970, εξαναγκάζοντάς τις να «παράγουν παιδιά για το κράτος»[62]) προσδιόρισε μόνον εν μέρει τη λειτουργία τους εντός του νέου έμφυλου καταμερισμού της εργασίας. Ένα άλλο μέρος συνίστατο στον ορισμό των γυναικών ως μη εργαζόμενων, μια διαδικασία που έχει απασχολήσει πολύ τις φεμινίστριες ιστορικούς και η οποία είχε σχεδόν ολοκληρωθεί ως τα τέλη του 17ου αιώνα.

Μέχρι τότε, οι γυναίκες έχαναν έδαφος ακόμα και σε επαγγέλματα όπου είχαν προνομιακή θέση, όπως η ζυθοποιία και η μαιευτική, καθώς επιβάλλονταν νέοι περιορισμοί. Ειδικά οι προλετάριες γυναίκες ήταν δύσκολο να βρουν δουλειές διαφορετικές από εκείνες που προσιδίαζαν στην κατώτατη κοινωνική θέση: υπηρέτριες (με αυτό ασχολούνταν το ένα τρίτο του γυναικείου εργατικού δυναμικού), εργάτριες στα χωράφια, κλώστριες, πλέκτριες, κεντήτρες, πλανόδιες πωλήτριες, τροφοί. Όπως μας πληροφορεί (μεταξύ άλλων) η Μέρι Βίσνερ, επικρατούσε (στους νόμους, στα φορολογικά αρχεία, στις διατάξεις των συντεχνιών) η άποψη ότι οι γυναίκες δεν έπρεπε να δουλεύουν εκτός σπιτιού και ότι θα έπρεπε να ασχολούνται με την «παραγωγή» μόνο για να βοηθούν τους συζύγους τους. Υποστηριζόταν μάλιστα ότι η εργασία που έκαναν οι γυναίκες στο σπίτι ήταν «μη εργασία» και ότι ήταν χωρίς αξία ακόμα κι όταν γινόταν για την αγορά (Wiesner 1993: 83 κ.εξ.). Έτσι, εάν μια γυναίκα μπάλωνε ρούχα, αυτό θεωρούνταν «οικιακή εργασία» ή «οικοκυρικά», ακόμα κι αν τα ρούχα δεν ήταν της οικογένειας, ενώ εάν η ίδια εργασία εκτελούνταν από έναν άνδρα, θεωρούνταν «παραγωγική». Η απαξίωση της γυναικείας εργασίας ήταν τέτοια ώστε οι δημοτικές αρχές ζητούσαν από τις συντεχνίες να παραβλέπουν την παραγωγή που έκαναν οι γυναίκες στο σπίτι (ειδικά οι χήρες), επειδή δεν αποτελούσε πραγματική εργασία και επειδή οι γυναίκες τη χρειάζονταν για να μην καταντήσουν να έχουν ανάγκη τα βοηθήματα προς τους απόρους. Η Βίσνερ προσθέτει ότι οι γυναίκες αποδέχτηκαν αυτό το ψέμα και μάλιστα απολογούνταν όταν ζητούσαν δουλειά, επικαλούμενες ικετευτικά την ανάγκη τους να συντηρηθούν (*ό.π.*: 84-85). Σύντομα, το σύνολο της γυναικείας εργασίας που γινόταν στο σπίτι οριζόταν ως «οικοκυρικά», πληρωνόταν λιγότερο από τις ανδρικές δουλειές ακόμα κι όταν γινόταν εκτός σπιτιού και δεν απέφερε ποτέ αρκετά ώστε να μπορούν οι γυναίκες να συντηρούνται. Ο γάμος θεωρούνταν πια η πραγματική καριέρα μιας γυναίκας, και η ανικανότητα των γυναικών να συντηρηθούν θεωρούνταν τόσο δεδομένη, ώστε όταν μια ανύπαντρη γυ-

ναίκα επιχειρούσε να εγκατασταθεί σε κάποιο χωριό, την έδιωχναν ακόμα κι αν είχε μισθό.

Σε συνδυασμό με τη στέρηση της γης, αυτή η απώλεια της δύναμης που πήγαζε από τη μισθωτή εργασία οδήγησε στη μαζικοποίηση της πορνείας. Όπως αναφέρει ο Λερουά Λαντιρί [Emmanuel Le Roy Ladurie], η αύξηση του αριθμού των πορνών στη Γαλλία ήταν προφανής παντού:

> Από την Αβινιόν ως τη Ναρμπόν και τη Βαρκελώνη, «γυναίκες της ακολασίας» στέκονταν στις πύλες της πόλης, σε δρόμους με κόκκινα φανάρια... και στις γέφυρες... Το 1594 αυτό το «επαίσχυντο εμπόριο» ανθούσε όσο ποτέ πριν (Le Roy Ladurie 1974: 112-113).

Η κατάσταση ήταν παρόμοια στην Αγγλία και την Ισπανία: καθημερινά κατέφθαναν στις πόλεις φτωχές γυναίκες από την ύπαιθρο, αλλά ακόμα και σύζυγοι τεχνιτών συμπλήρωναν μ’ αυτό τον τρόπο το εισόδημα της οικογένειας. Το 1631 οι δημοτικές αρχές της Μαδρίτης εξέδωσαν ανακοίνωση που καταδίκαζε το φαινόμενο και διαμαρτυρόταν για το γεγονός ότι οι δρόμοι, τα σοκάκια και τα καπηλειά της πόλης ήταν γεμάτα περιπλανώμενες γυναίκες που παρέσυραν τους άνδρες στην αμαρτία (Vigil 1986: 114-115). Μόλις όμως η πορνεία έγινε το βασικό μέσο επιβίωσης για ένα μεγάλο μέρος του γυναικείου πληθυσμού, άλλαξε και η θεσμική αντιμετώπισή της. Ενώ στον ύστερο Μεσαίωνα γινόταν επισήμως αποδεκτή ως αναγκαίο κακό, και οι πόρνες επωφελούνταν από το καθεστώς των υψηλών μισθών, τον 16ο αιώνα η κατάσταση ανατράπηκε. Μέσα σε μία ατμόσφαιρα έντονου μισογυνισμού, που χαρακτηριζόταν από την προώθηση της προτεσταντικής Μεταρρύθμισης και του κυνηγιού μαγισσών, επιβλήθηκαν αρχικά νέοι περιορισμοί στην πορνεία και στη συνέχεια ποινικοποιήθηκε. Παντού, μεταξύ 1530 και 1560, οίκοι ανοχής έκλειναν και οι πόρνες, ειδικά όσες δούλευαν στους δρόμους, τιμωρούνταν αυστηρά: με εξορισμό, μαστίγωση και άλλες απάνθρωπες τιμωρίες. Μεταξύ αυτών ήταν και η *acabussade* –«μια μακάβρια παράσταση», σύμφωνα με την Νίκι Ρόμπερτς [Nickie Roberts]– κατά την οποία έδεναν τα θύματα, κάποιες φορές τα έβαζαν σε κλουβιά και μετά τα βύθιζαν επανειλημμένα στο ποτάμι ή τη λίμνη, σχεδόν μέχρι να πνίγουν (Roberts 1992: 115-116). Στο μεταξύ, στη Γαλλία του 16ου αιώνα ο βιασμός μιας πόρνης έπαψε να αποτελεί έγκλημα.[63] Στη Μαδρίτη, επίσης, αποφασίστηκε οι περιπλανώμενες γυναίκες και οι πόρνες να μην επιτρέπεται να κοιμούνται στους δρόμους της πόλης και στα στεγασμένα πεζοδρόμια, και, εάν συλλαμβάνονταν, η τιμωρία θα ήταν εκατό βουρδουλιές, διωγμός από

την πόλη για τουλάχιστον έξι χρόνια και ξύρισμα του κεφαλιού και των φρυδιών.

Πώς μπορούμε να εξηγήσουμε αυτή την ακραία επίθεση εναντίον των εργαζόμενων γυναικών; Και πώς συνδέεται ο αποκλεισμός των γυναικών από τη σφαίρα της κοινωνικά αποδεκτής εργασίας και των χρηματικών σχέσεων με την επιβολή της καταναγκαστικής μητρότητας και τη μαζικοποίηση του κυνηγιού μαγισσών που σημειώθηκε εκείνη την εποχή;

Κοιτώντας σήμερα αυτά τα φαινόμενα, μετά από τέσσερις αιώνες καπιταλιστικής πειθάρχησης των γυναικών, οι απαντήσεις φαίνονται ίσως αναντίρρητες. Μολονότι η μισθωτή γυναικεία εργασία, η οικιακή εργασία και η (πληρωμένη) σεξουαλική εργασία εξακολουθούν να μελετώνται, συνήθως ανεξάρτητα η μία από την άλλη, είμαστε πια σε θέση να αναγνωρίζουμε ότι οι διακρίσεις που έχουν υποστεί οι γυναίκες ως μέρος του μισθωτού εργατικού δυναμικού πηγάζει απευθείας από τη λειτουργία τους ως άμισθες εργαζόμενες στο σπίτι. Μπορούμε έτσι να συνδέσουμε την απαγόρευση της πορνείας και την εκδίωξη των γυναικών από τους οργανωμένους χώρους εργασίας με τη δημιουργία της «νοικοκυράς» και την ανασυγκρότηση της οικογένειας ως τόπου παραγωγής της εργασιακής δύναμης. Ωστόσο, από μια θεωρητική και πολιτική σκοπιά, το βασικό ερώτημα είναι ποιες συνθήκες επέτρεψαν αυτήν την υποβάθμιση, καθώς και ποιες κοινωνικές δυνάμεις την προώθησαν ή συνέργησαν σε αυτήν.

Η απάντηση είναι ότι ένας σημαντικός παράγοντας στην υποβάθμιση της γυναικείας εργασίας ήταν οι συντονισμένες ενέργειες των τεχνιτών, που ξεκινούν στα τέλη του 15ου αιώνα, για τον αποκλεισμό των εργατριών από τα εργαστήρια, πιθανότατα για να προστατευτούν από την απειλή των καπιταλιστών επιχειρηματιών που προσλάμβαναν γυναίκες με χαμηλότερο μισθό. Υπάρχει περίσσεια αποδείξεων γι' αυτές τις προσπάθειες των τεχνιτών.[64] Στην Ιταλία, τη Γαλλία και τη Γερμανία οι ειδικευμένοι εργάτες ζήτησαν από τις αρχές να μην επιτρέπεται στις γυναίκες να τους ανταγωνίζονται, τις έδιωξαν από τις τάξεις τους, κατέβηκαν σε απεργίες όταν η απαγόρευση δεν τηρούνταν, και έφτασαν στο σημείο να αρνούνται τη συνεργασία με άνδρες που δούλευαν μαζί με γυναίκες. Φαίνεται επίσης ότι οι τεχνίτες ενδιαφέρονταν να περιορίσουν τις γυναίκες στην οικιακή εργασία επειδή, δεδομένων των οικονομικών τους δυσκολιών, «η φρόνιμη διαχείριση του νοικοκυριού εκ μέρους της γυναίκας» άρχισε να αποτελεί γι' αυτούς απαραίτητο όρο αν ήθελαν να αποφύγουν τη χρεοκοπία και να διατηρήσουν ένα ανεξάρτητο κατάστημα. Η Ζίγκριντ Μπράουνερ [Sigrid Brauner] (συγγραφέας του πα-

ραπάνω παραθέματος) κάνει λόγο για τη σημασία που απέδιδαν οι γερμανοί τεχνίτες σε αυτόν τον κοινωνικό κανόνα (Brauner 1995: 96-97). Οι γυναίκες προσπάθησαν να αντισταθούν σε αυτή την επίθεση, αλλά απέτυχαν, αντιμέτωπες με τις μεθόδους εκφοβισμού που χρησιμοποιούσαν οι εργάτες εναντίον τους. Όσες τολμούσαν να δουλεύουν εκτός σπιτιού, σε δημόσιο χώρο και για την αγορά, παρουσιάζονταν ως σεξουαλικώς επιθετικές στρίγγλες ή ακόμα και ως «πόρνες» και «μάγισσες» (Howell 1986: 182-183).[65] Πράγματι, υπάρχουν αποδείξεις ότι στα τέλη του 15ου αιώνα το κύμα μισογυνισμού αυξανόταν στις ευρωπαϊκές πόλεις. Η (αυτοκαταστροφική) προσπάθεια των ανδρών να εκδιώξουν τις γυναίκες από την εργασία και την αγορά αποτυπώνεται εξάλλου στην εμμονή τους στον «Αγώνα για τα Παντελόνια» και στο χαρακτήρα της ανυπάκουης συζύγου που παρουσιάζεται στη φιλολογία της εποχής να χτυπάει τον άντρα της ή να τον καβαλάει στην πλάτη.

Από την άλλη πλευρά, είναι ξεκάθαρο ότι αυτή η προσπάθεια θα είχε αποτύχει δίχως τη συνεργασία των αρχών. Αλλά προφανώς είδαν ότι τους συνέφερε να την προωθήσουν. Ο εκτοπισμός των γυναικών από τις συντεχνίες, εκτός από τον κατευνασμό των ειδικευμένων εργατών, τους παρείχε την απαραίτητη προϋπόθεση για την καθήλωση των γυναικών στην αναπαραγωγική εργασία και τη χρησιμοποίησή τους ως φτηνό εργατικό δυναμικό στην κατ᾽ οίκον εργασία.

Οι γυναίκες ως νέα κοινά αγαθά και υποκατάστατο για τη χαμένη γη

Η ύπαρξη αυτής της συμμαχίας μεταξύ των συντεχνιών και των αρχών των πόλεων, σε συνδυασμό με τη συνεχιζόμενη ιδιωτικοποίηση της γης, διαμόρφωσε έναν νέο έμφυλο καταμερισμό εργασίας, ή μάλλον ένα νέο «έμφυλο συμβόλαιο», όπως το έθεσε η Κάρολ Πέιτμαν [Carol Pateman] (1988), το οποίο προσδιόριζε τις γυναίκες ως μητέρες, συζύγους, κόρες, χήρες, και έτσι συγκάλυπτε την ιδιότητά τους ως εργάτριες, ενώ παράλληλα έδινε στους άνδρες ελεύθερη πρόσβαση στα γυναικεία σώματα, την εργασία τους, καθώς και στα σώματα και την εργασία των παιδιών τους.[66]

Σύμφωνα με αυτό το νέο έμφυλο κοινωνικό συμβόλαιο, οι προλετάριες γυναίκες γίνονταν για τους άρρενες εργάτες το υποκατάστατο για τη γη που χάθηκε με τις περιφράξεις – το βασικότερο μέσο αναπαραγωγής τους, ένα κοινό αγαθό που μπορούσε καθένας να οικειοποιηθεί και να χρησιμοποιήσει κατά βούληση. Απόηχο αυτής της «πρωταρχικής οικειοποίησης» αποτελεί η έννοια της «κοινής γυναίκας» (Karras 1989), που τον 16ο αιώνα δήλωνε όσες εκπορνεύονταν.[67] Όμως, στο πλαίσιο της νέας οργάνωσης

της εργασίας *κάθε γυναίκα (εκτός από όσες είχαν ιδιωτικοποιηθεί από τους άρρενες αστούς) μετατράπηκε σε κοινό αγαθό*, μιας και από τη στιγμή που οι δραστηριότητες των γυναικών ορίστηκαν ως μη εργασία, η γυναικεία εργασία άρχισε να εμφανίζεται ως φυσικός πόρος, διαθέσιμος σε όλους, όπως ακριβώς ο αέρας που αναπνέουμε και το νερό που πίνουμε.

Αυτό αποτέλεσε ιστορική ήττα για τις γυναίκες. Με τον αποκλεισμό τους από τις συντεχνίες και την υποβάθμιση της αναπαραγωγικής εργασίας, η φτώχεια θηλυκοποιήθηκε και, προκειμένου να ενισχυθεί η «πρωταρχική οικειοποίηση» της γυναικείας εργασίας εκ μέρους των ανδρών, δομήθηκε μια νέα πατριαρχική τάξη, που υπέτασσε τις γυναίκες σε μια διπλή εξάρτηση: από τους εργοδότες και από τους άνδρες. Το γεγονός ότι και πριν από την έλευση του καπιταλισμού υπήρχαν ήδη άνισες σχέσεις εξουσίας μεταξύ γυναικών και ανδρών, όπως επίσης και ένας μεροληπτικός έμφυλος καταμερισμός εργασίας, δεν αναιρεί αυτή την εκτίμηση. Στην προκαπιταλιστική Ευρώπη η υποτέλεια των γυναικών στους άνδρες αμβλυνόταν από το γεγονός ότι είχαν πρόσβαση στις κοινές γαίες και στην υπόλοιπη κοινοτική περιουσία, ενώ στο νέο καπιταλιστικό καθεστώς *οι ίδιες οι γυναίκες έγιναν κοινά αγαθά*, καθώς η εργασία τους ορίστηκε ως φυσικός πόρος που βρισκόταν έξω από τη σφαίρα των σχέσεων της αγοράς.

Η πατριαρχία του μισθού

Σε αυτό το πλαίσιο, είναι εξαιρετικής σημασίας οι αλλαγές που συντελέστηκαν εκείνη την περίοδο στην οικογένεια, με αποτέλεσμα το διαχωρισμό της από τη δημόσια σφαίρα και την ανάδειξη του σύγχρονου χαρακτήρα της ως κέντρο της αναπαραγωγής της εργατικού δυναμικού.

Η οικογένεια αναδύεται αυτή την περίοδο της πρωταρχικής συσσώρευσης ως σύστοιχο της αγοράς, όργανο για τη μεταφορά των κοινωνικών σχέσεων από τον δημόσιο χώρο στον ιδιωτικό, και κυρίως ως μέσο αναπαραγωγής της καπιταλιστικής πειθαρχίας και της πατριαρχικής κυριαρχίας – αλλά επιπλέον και ως ο πιο σημαντικός θεσμός για την οικειοποίηση και απόκρυψη της γυναικείας εργασίας.[68]

Αυτό το διαπιστώνουμε ειδικά όταν εξετάζουμε την οικογένεια της εργατικής τάξης – ένα θέμα που δεν έχει μελετηθεί επαρκώς. Προηγούμενες πραγματεύσεις του θέματος προτιμούν τις οικογένειες των εύπορων ανδρών, ίσως επειδή κατά την περίοδο στην οποία αναφερόμαστε αποτελούσαν την επικρατούσα μορφή και το μοντέλο των γονεϊκών και συζυγικών σχέσεων. Έχει επίσης εξεταστεί η οικογένεια περισσότερο ως πολιτικός θεσμός παρά

ως τόπος εργασίας. Έχει δοθεί, λοιπόν, έμφαση στο γεγονός ότι στην αστική οικογένεια ο σύζυγος έγινε ο εκπρόσωπος του κράτους, επιφορτισμένος με την πειθάρχηση και την επιτήρηση των «υποτελών τάξεων», μια κατηγορία που για τους πολιτικούς στοχαστές του 16ου και 17ου αιώνα (τόσο τους υποστηρικτές της πατριαρχίας όσο και τους υποστηρικτές του κοινωνικού συμβολαίου) περιελάμβανε τη σύζυγο του άνδρα και τα παιδιά του (Schochet 1975)[69]. Από εδώ πηγάζει και ο ορισμός της οικογένειας ως μικρογραφίας του κράτους ή της Εκκλησίας, καθώς και η απαίτηση των αρχών οι ανύπαντροι εργάτες να ζουν υπό τη σκέπη και τις διαταγές ενός αφέντη. Έχει επίσης επισημανθεί το γεγονός ότι στις οικογένειες των αστών η γυναίκα έχασε μεγάλο μέρος της δύναμής της, ούσα γενικώς αποκλεισμένη από την οικογενειακή επιχείρηση και περιορισμένη στην επίβλεψη του νοικοκυριού.

Απουσιάζει όμως η αναγνώριση του γεγονότος ότι ενώ στις ανώτερες τάξεις ήταν η *περιουσία* που επέτρεπε στον σύζυγο να εξουσιάζει τη γυναίκα και τα παιδιά του, μια παρόμοια εξουσία παρεχόταν και στους άνδρες της εργατικής τάξης μέσω του *αποκλεισμού των γυναικών από το μισθό*.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το πώς εντασσόταν η οικογένεια στο σύστημα υπεργολαβιών της οικοτεχνίας. Οι άνδρες εργαζόμενοι όχι μόνο δεν περιφρονούσαν το γάμο και την οικογένεια, αλλά εξαρτώνταν από αυτήν, επειδή η σύζυγος θα τους "βοηθούσε" στη δουλειά που είχαν αναλάβει, ενώ παράλληλα θα φρόντιζε για τις βιολογικές τους ανάγκες και θα τους πρόσφερε παιδιά, τα οποία θα μπορούσαν ήδη από μικρή ηλικία να δουλεύουν στον αργαλειό ή να κάνουν κάποια άλλη βοηθητική εργασία. Έτσι, ακόμα κι όταν ο πληθυσμός μειωνόταν, οι εργαζόμενοι σε αυτόν τον τομέα συνέχιζαν εμφανώς να πολλαπλασιάζονται. Οι οικογένειές τους ήταν τόσο μεγάλες, ώστε ένας Αυστριακός του 17ου αιώνα, μιλώντας για τους κατοίκους του χωριού του, τους περιέγραφε στοιβαγμένους στα σπίτια τους όπως τα σπουργίτια στα δοκάρια της οροφής. Το αξιοσημείωτο σε αυτή την κατάσταση είναι ότι ενώ η σύζυγος δούλευε μαζί με τον άνδρα, παράγοντας και η ίδια για την αγορά, ο σύζυγος έπαιρνε πλέον το μισθό της. Και το ίδιο ίσχυε ακόμα και για τις γυναίκες που εργάζονταν ως μισθωτές, από τη στιγμή που παντρεύονταν. Στην Αγγλία «ο έγγαμος άνδρας... ήταν ο νόμιμος αποδέκτης του εισοδήματος της συζύγου του», ακόμα και στις περιπτώσεις που αυτή εργαζόταν ως γκουβερνάντα ή τροφός. Έτσι, όταν σε μια ενορία προσλαμβάνονταν γυναίκες για παρόμοιες δουλειές, τα αρχεία της «συχνά απέκρυπταν την παρουσία τους ως εργαζόμενες», καταγράφοντας την πληρωμή στο όνομα του άνδρα. «Το εάν η πληρωμή θα γινόταν στον

σύζυγο ή την σύζυγο, εναπόκειτο στην όρεξη του υπαλλήλου» (Mendelson και Crawford 1998: 287).

Αυτή η πολιτική απαγόρευε στις γυναίκες να έχουν δικά τους χρήματα και δημιούργησε τις υλικές συνθήκες για την υποτέλειά τους στους άνδρες, όπως και για την οικειοποίηση της εργασίας τους από τους άνδρες εργαζόμενους. Με αυτήν ακριβώς την έννοια κάνω λόγο για *την πατριαρχία του μισθού*. Πρέπει επίσης να επανεξετάσουμε την έννοια της «μισθωτής σκλαβιάς». Εάν αληθεύει ότι οι άρρενες εργαζόμενοι απελευθερώθηκαν μόνον τύποις υπό το νέο καθεστώς της μισθωτής εργασίας, τότε το τμήμα των εργαζόμενων που, κατά τη μετάβαση στον καπιταλισμό, πλησίασε περισσότερο την κατάσταση των σκλάβων ήταν οι γυναίκες της εργατικής τάξης.

Ταυτοχρόνως, δεδομένων των άθλιων συνθηκών της ζωής των μισθωτών εργατών, η οικιακή εργασία που εκτελούσαν οι γυναίκες για την αναπαραγωγή της οικογένειάς τους ήταν αναγκαστικά περιορισμένη. Οι προλετάριες, παντρεμένες ή μη, είχαν ανάγκη να κερδίζουν κάποια χρήματα, κι έτσι έπρεπε να κάνουν πολλές δουλειές συγχρόνως. Επιπλέον, το νοικοκυριό απαιτεί κάποιο αναπαραγωγικό κεφάλαιο: έπιπλα, σκεύη, ρούχα, χρήματα για τρόφιμα. Όμως οι μισθωτοί εργάτες ζούσαν φτωχικά, «δουλεύοντας σκληρά σα να 'ταν σκλάβοι, μέρα και νύχτα» (όπως δήλωνε ένας τεχνίτης από τη Νυρεμβέργη το 1524), για να καταφέρουν απλώς και μόνο να αποφύγουν τη λιμοκτονία και να τρέφουν τις συζύγους και τα παιδιά τους (Brauner 1995: 96). Οι περισσότεροι μόλις που είχαν ένα κεραμίδι πάνω από το κεφάλι τους, ζώντας σε καλύβες μαζί με άλλες οικογένειες και ζώα, όπου η υγιεινή (για την οποία δεν φρόντιζαν ούτε οι εύποροι) απουσίαζε τελείως. Φορούσαν κουρέλια και έτρωγαν στην καλύτερη περίπτωση ψωμί, τυρί και λίγα λαχανικά. Σε αυτή την περίοδο, λοιπόν, δεν υπάρχει ακόμα στην εργατική τάξη η κλασική φιγούρα της νοικοκυράς πλήρους απασχόλησης. Η «σύγχρονη οικογένεια», με κέντρο την απλήρωτη αναπαραγωγική εργασία της νοικοκυράς πλήρους απασχόλησης, γενικεύτηκε στην εργατική τάξη, πρώτα στην Αγγλία και αργότερα στις Ηνωμένες Πολιτείες, μόνο τον 19ο αιώνα, ως απάντηση στον πρώτο έντονο κύκλο αγώνων ενάντια στη βιομηχανική εργασία.

Η ανάπτυξή της (η οποία ακολουθεί την ψήφιση των Νόμων περί Εργοστασίων* που έθεταν περιορισμούς στην απασχόληση των γυναικών και των παιδιών στα εργοστάσια) απεικονίζει την πρώτη μακροπρόθεσμη επένδυ-

* Σειρά νόμων του βρετανικού κοινοβουλίου, με πρώτον το 1802, που περιόριζαν τις ώρες που μπορούσαν να εργάζονται οι γυναίκες και τα παιδιά, κατ' αρχάς στην κλωστοϋφαντουργία και στη συνέχεια σε κάθε βιομηχανικό κλάδο. (*Σ.τ.μ.*)

ση της καπιταλιστικής τάξης στην αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού που δεν αφορούσε απλώς την αριθμητική του αύξηση. Ήταν το αποτέλεσμα ενός συμβιβασμού, υπό την απειλή της εξέγερσης, μεταξύ της παραχώρησης υψηλότερων μισθών από τη μία πλευρά, ώστε να είναι δυνατή η συντήρηση της μη εργαζόμενης συζύγου, και από την άλλη της εντατικοποίησης του ρυθμού εκμετάλλευσης. Ο Μαρξ το περιέγραψε ως πέρασμα από την «απόλυτη» στη «σχετική» υπεραξία, δηλαδή ως πέρασμα από έναν τύπο εκμετάλλευσης που αύξανε τις ώρες εργασίας ανά ημέρα στον μέγιστο βαθμό και μείωνε τους μισθούς στο ελάχιστο, σε ένα καθεστώς κατά το οποίο η αύξηση της παραγωγικότητας και του ρυθμού παραγωγής θα ήταν το τίμημα για τους υψηλότερους μισθούς και τις μειωμένες ώρες εργασίας. Από τη σκοπιά των καπιταλιστών, αυτό αποτελούσε κοινωνική επανάσταση, που παραμέριζε την μακρά καθήλωση στους χαμηλούς μισθούς. Προέκυψε εξαιτίας μιας νέας συμφωνίας μεταξύ εργατών και εργοδοτών, η οποία βασίστηκε και πάλι στον αποκλεισμό των γυναικών από το μισθό – και έβαζε τέλος στην επιστράτευσή τους κατά τις πρώτες φάσεις της Βιομηχανικής Επανάστασης. Ήταν επίσης το σημάδι μιας νέας καπιταλιστικής αφθονίας, παράγωγο δύο αιώνων εκμετάλλευσης της εργασίας των σκλάβων, που επρόκειτο σύντομα να αυξηθεί λόγω της νέας αποικιακής εξάπλωσης.

Αντίθετα, τον 16ο και 17ο αιώνα, παρά την εμμονή με το μέγεθος του πληθυσμού και τον αριθμό των «φτωχών εργατών», η πραγματική επένδυση στην αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού ήταν εξαιρετικά μικρή. Ως συνέπεια, το μεγαλύτερο μέρος της αναπαραγωγικής εργασίας που εκτελούσαν οι προλετάριες δεν ήταν για τις οικογένειές τους, αλλά για τις οικογένειες των εργοδοτών τους ή για την αγορά. Κατά μέσο όρο, το ένα τρίτο του γυναικείου πληθυσμού στην Αγγλία, την Ισπανία, τη Γαλλία και την Ιταλία εργαζόταν ως υπηρέτριες. Έτσι, η τάση στο προλεταριάτο ήταν η αναβολή του γάμου και η διάλυση της οικογένειας (τον 16ο αιώνα στα χωριά της Αγγλίας σημειώθηκε ένα ποσοστό εγκατάλειψης των οικογενειών της τάξης του πενήντα τοις εκατό σε ετήσια βάση). Συχνά μάλιστα απαγορευόταν στους φτωχούς να παντρεύονται, όταν υπήρχε φόβος ότι τα παιδιά τους θα έπρεπε να τα αναλάβουν οι υπηρεσίες πρόνοιας, και όταν αυτό τελικά συνέβαινε, τους έπαιρναν τα παιδιά και τα έβαζαν να δουλέψουν για τις ενορίες. Υπολογίζεται ότι τουλάχιστον το ένα τρίτο του πληθυσμού της αγροτικής Ευρώπης έμενε ανύπαντρο. Τα ποσοστά ήταν ακόμα υψηλότερα στις πόλεις, ιδιαίτερα μεταξύ των γυναικών. Στη Γερμανία το σαράντα τοις εκατό του πληθυσμού ήταν «γεροντοκόρες» ή χήρες (Ozment 1983: 41-42).

Μολονότι μειώθηκαν στο ελάχιστο οι οικιακές δουλειές που γίνονταν από τις προλετάριες –και ενώ εξακολουθούσε να χρειάζεται να δουλεύουν για την αγορά–, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι εντός της κοινότητας της εργατικής τάξης, κατά την περίοδο της μετάβασης, εμφανίζεται ήδη ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας, που έμελλε να αποτελέσει χαρακτηριστικό γνώρισμα της καπιταλιστικής οργάνωσης της εργασίας. Βασικό χαρακτηριστικό του ήταν η διαρκώς αυξανόμενη διαφοροποίηση μεταξύ ανδρικής και γυναικείας εργασίας, καθώς τα καθήκοντά τους εξειδικεύονταν και, κυρίως, οι άνδρες και οι γυναίκες γίνονταν φορείς διαφορετικών κοινωνικών σχέσεων.

Παρά την εξαθλίωση και την αποδυνάμωσή τους, οι άρρενες εργάτες εξακολουθούσαν να επωφελούνται από την εργασία και το μισθό των γυναικών τους και μπορούσαν επίσης να αγοράζουν τις υπηρεσίες των πορνών. Σε ολόκληρη την πρώτη φάση της προλεταριοποίησης, οι πόρνες αναλάμβαναν συχνά το ρόλο της συζύγου – μαγείρευαν, έπλεναν και προσέφεραν σεξουαλικές υπηρεσίες. Επιπλέον, η ποινικοποίηση της πορνείας, που προέβλεπε μεν τιμωρία της γυναίκας αλλά δεν έθιγε τον άνδρα πελάτη της, ενίσχυσε την ανδρική εξουσία. Οποιοσδήποτε άνδρας μπορούσε πλέον να καταστρέψει μια γυναίκα, απλώς και μόνο κατηγορώντας την για πορνεία ή λέγοντας δημόσια ότι είχε ενδώσει στις σεξουαλικές του επιθυμίες. Οι γυναίκες έπρεπε να ικετεύουν τους άνδρες «να μην τους καταστρέψουν την υπόληψη» (τη μόνη περιουσία που τους είχε απομείνει) (Cavallo και Cerutti 1980: 346 κ.εξ.), πεπεισμένες ότι η ζωή τους βρισκόταν πλέον στα χέρια των ανδρών, οι οποίοι (όπως οι φεουδάρχες) ασκούσαν επάνω τους εξουσία ζωής και θανάτου.

Η εξημέρωση των γυναικών και ο επαναπροσδιορισμός της θηλυκότητας και της αρρενωπότητας: Γυναίκες, οι άγριοι της Ευρώπης

Λαμβάνοντας υπόψη την απαξίωση της εργασίας και της κοινωνικής θέσης των γυναικών, δεν προκαλεί έκπληξη ότι η ανυποταγή τους και οι μέθοδοι που υιοθετήθηκαν ώστε να «εξημερωθούν» βρίσκονται μεταξύ των κύριων θεμάτων της γραμματείας και της κοινωνικής πολιτικής της «μετάβασης» (Underdown 1985a: 116-136).[70] Προκειμένου να απαξιωθούν παντελώς ως εργαζόμενες και να στερηθούν την αυτονομία τους σε σχέση με τους άνδρες, οι γυναίκες έπρεπε πρώτα να υποστούν μιαν έντονη διαδικασία κοινωνικής υποβάθμισης. Και πράγματι, καθ' όλο τον 16ο και 17ο αιώνα, οι γυναίκες έχαναν έδαφος σε κάθε τομέα της κοινωνικής ζωής.

Σημαντικές, από αυτή την άποψη, ήταν οι αλλαγές στο νομικό πλαίσιο, όπου, αυτήν την περίοδο, παρατηρούμε μια διαρκή αποσάθρωση των γυναικείων δικαιωμάτων.[71] Ένα από τα σπουδαιότερα δικαιώματα που έχασαν ήταν το να μπορούν να επιδίδονται μόνες τους σε οικονομικές δραστηριότητες, ως *femmes soles*. Στη Γαλλία τους αφαιρέθηκε το δικαίωμα να συνάπτουν συμβόλαια ή να εκπροσωπούν εαυτές στο δικαστήριο, καθώς ανακηρύχθηκαν νομικώς «διανοητικώς καθυστερημένες». Στην Ιταλία μειωνόταν ολοένα η παρουσία τους στα δικαστήρια για καταγγελίες κακοποίησης. Στη Γερμανία, όταν μια γυναίκα της μεσαίας τάξης χήρευε, συνηθιζόταν η ανάθεση των υποθέσεών της σε κάποιον κηδεμόνα. Απαγορεύτηκε στις Γερμανίδες να ζουν μόνες ή να συγκατοικούν με άλλες γυναίκες και, στην περίπτωση που ήταν φτωχές, δεν είχαν δικαίωμα να μείνουν ούτε με την οικογένειά τους, επειδή δεν θα υπήρχε επαρκής έλεγχος. Με λίγα λόγια, ταυτόχρονα με την οικονομική και κοινωνική απαξίωση, οι γυναίκες υποβιβάστηκαν νομικώς σε νήπια.

Η απώλεια της κοινωνικής τους δύναμης εκφράστηκε και μέσω μιας νέας διαφοροποίησης του χώρου με βάση το φύλο. Στις μεσογειακές χώρες οι γυναίκες δεν εκδιώχθηκαν μόνον από πολλές μισθωτές θέσεις εργασίας, αλλά και από τους δρόμους, όπου μια ασυνόδευτη γυναίκα ήταν εκτεθειμένη στον εξευτελισμό και τις σεξουαλικές επιθέσεις (Davis 1998). Στην Αγγλία («παράδεισο για τις γυναίκες», σύμφωνα με κάποιους ιταλούς επισκέπτες) άρχισε να προκαλεί δυσφορία η παρουσία των γυναικών σε δημόσιους χώρους. Τις απέτρεπαν να κάθονται μπροστά από τα σπίτια τους ή κοντά στα παράθυρα και τις υποδείκνυαν να μην περνούν χρόνο με τις φίλες τους (αυτή την περίοδο ο όρος "*gossip*" –που σήμαινε φίλη– άρχισε να αποκτά υποτιμητική σημασία*). Συνιστούσαν ακόμα στις γυναίκες ότι δεν θα έπρεπε να επισκέπτονται τους γονείς τους πολύ συχνά μετά το γάμο.

Μπορούμε να αντιληφθούμε τον τρόπο με τον οποίο ο νέος έμφυλος καταμερισμός της εργασίας μετασχημάτισε τις σχέσεις ανδρών και γυναικών, παρακολουθώντας την ευρεία δημόσια διαμάχη που αναπτύχθηκε στη λόγια και τη λαϊκή γραμματεία, σχετικά με τις αρετές και τα πάθη των γυναικών, και η οποία αποτέλεσε όχημα του ιδεολογικού επαναπροσδιορισμού των έμφυλων σχέσεων κατά τη μετάβαση στον καπιταλισμό. Η διαμάχη αυτή, γνωστή στις πρώιμες φάσεις της ως "*la querelle des femmes*", αποκαλύπτει ένα νέο είδος περιέργειας για το αντικείμενο, που μαρτυρά ότι οι παλιές κα-

---

* *Gossip* σημαίνει πλέον κουτσομπολιό και κουτσομπόλης/α. (*Σ.τ.μ.*.)

νονικότητες κατέρρεαν και οι άνθρωποι συνειδητοποιούσαν ότι τα βασικά στοιχεία της πολιτικής σχετικά με τα φύλα ανασχηματίζονταν. Μπορούμε να εντοπίσουμε δύο τάσεις στη διαμάχη. Από τη μια πλευρά, κατασκευάζονταν νέοι πολιτισμικοί κανόνες που μεγιστοποιούσαν τις διαφορές μεταξύ γυναικών και ανδρών και δημιουργούσαν πρότυπα με τονισμένα αντίστοιχα τα γυναικεία και ανδρικά χαρακτηριστικά (Fortunati 1984). Από την άλλη, καθιερωνόταν η άποψη ότι οι γυναίκες είναι εγγενώς κατώτερες από τους άνδρες –υπερβολικά συναισθηματικές και φιλήδονες, ανίκανες για αυτοέλεγχο– και έπρεπε να τεθούν υπό ανδρικό έλεγχο. Όσον αφορά την καταδίκη της μαγείας, η συναίνεση επί του θέματος ήταν κοινή, τόσο στους θρησκευτικούς κύκλους όσο και σε εκείνους των διανοητών της εποχής. Από άμβωνος ή μέσω γραπτών κειμένων, ανθρωπιστές, προτεστάντες μεταρρυθμιστές, καθολικοί που αντιμάχονταν τη μεταρρύθμιση, όλοι συνεργάστηκαν με υπερβάλλοντα ζήλο και ακατάπαυστα για το διασυρμό των γυναικών.

Οι γυναίκες κατηγορήθηκαν ότι είναι παράλογες, ματαιόδοξες, ανεξέλεγκτες και σπάταλες. Κατακρίθηκε ιδιαίτερα η γυναικεία γλώσσα ως όργανο ανυποταγής. Ο κύριος ταραξίας, πάντως, ήταν η ανυπάκουη σύζυγος, η οποία μαζί με τη «μέγαιρα», τη «μάγισσα» και την «πόρνη» αποτέλεσαν τον αγαπημένο στόχο δραματουργών, λαϊκών συγγραφέων και ηθικολόγων. Κατ᾽ αυτήν την έννοια, το έργο του Σαίξπηρ *Το ημέρωμα της στρίγγλας* (1593) ήταν το μανιφέστο της εποχής. Αμέτρητα μισογυνικά θεατρικά έργα και φυλλάδια εγκωμίαζαν ή υπογράμμιζαν την αναγκαιότητα της τιμωρίας της γυναικείας ανυποταγής στην πατριαρχική εξουσία. Η αγγλική λογοτεχνία της ελισαβετιανής και της ιακωβίνειας περιόδου βρίθει τέτοιων θεμάτων. Χαρακτηριστικό αυτού του είδους είναι το *Κρίμα που είναι πόρνη* (1663) του Τζον Φορντ [John Ford], που τελειώνει με τη διδακτική δολοφονία, εκτέλεση και φόνο τριών από τους τέσσερις γυναικείους χαρακτήρες. Άλλα κλασικά έργα που αφορούν την πειθάρχηση των γυναικών είναι το *Arraignment of Lewed, Idle, Forward, Inconstant Women* (Απαγγελία κατηγορίας κατά των άσεμνων, οκνών, αδιάκριτων, ασυνεπών γυναικών, 1615) του Τζόζεφ Σουέτναμ [Joseph Swetnam] και το *The parliament of women* (Το κοινοβούλιο των γυναικών, 1646), μια σάτιρα που στρέφεται κυρίως εναντίον των γυναικών της μεσαίας τάξης και τις παρουσιάζει να ασχολούνται με το σχεδιασμό νόμων που θα τις παρείχαν εξουσία επί των συζύγων τους.[72] Στο μεταξύ, είχαν εισαχθεί νέοι νόμοι και μέθοδοι βασανισμού, ώστε να ελεγχθεί η συμπεριφορά των γυναικών εντός και εκτός σπιτιού, επιβεβαιώνοντας ότι η φιλολογική δυσφήμιση των γυναικών εξέφραζε ένα σαφές

πολιτικό σχέδιο που στόχευε στην απογύμνωσή τους από κάθε αυτονομία και κοινωνική δύναμη. Στην Ευρώπη της «Εποχής του Λόγου» έβαζαν φίμωτρα σαν τα σκυλιά στις γυναίκες που κατηγορούσαν ότι ήταν στρίγγλες και τις διαπόμπευαν στους δρόμους. Οι πόρνες μαστιγώνονταν ή τις έκλειναν σε κλουβιά και τις υπέβαλλαν σε ψεύτικο πνιγμό, ενώ επέβαλλαν τη θανατική καταδίκη σε γυναίκες που κηρύσσονταν ένοχες για μοιχεία (Underdown 1985a: 117 κ.εξ.).

Δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι οι γυναίκες αντιμετωπίζονταν με την ίδια εχθρότητα και αίσθημα αποξένωσης, όπως οι «άγριοι Ινδιάνοι» στη σχετική γραμματεία που αναπτύχθηκε μετά την Κατάκτηση. Ο παραλληλισμός δεν είναι τυχαίος. Και στις δύο περιπτώσεις, η πολιτισμική κατακραυγή εξυπηρετούσε ένα σχέδιο απαλλοτρίωσης. Όπως θα δούμε, η δαιμονοποίηση των ιθαγενών της αμερικανικής ηπείρου χρησίμευε ως δικαιολογία για την υποδούλωσή τους και την αρπαγή των πόρων τους. Στην Ευρώπη, η επίθεση που εξαπολύθηκε εναντίον των γυναικών χρησίμευσε ως δικαιολογία για την οικειοποίηση της εργασίας τους από τους άνδρες και την ποινικοποίηση του ελέγχου που ασκούσαν επί της αναπαραγωγής. Το τίμημα της αντίστασης ήταν πάντοτε ο αφανισμός. Καμιά από τις στρατηγικές που καταστρώθηκαν εναντίον των γυναικών και των αποικιοκρατούμενων δεν θα είχε πετύχει, εάν δεν είχαν ενισχυθεί από μια εκστρατεία τρόμου. Στην περίπτωση των γυναικών στην Ευρώπη, το κυνήγι των μαγισσών πρωταγωνίστησε στην κατασκευή της νέας κοινωνικής τους λειτουργίας και στην υποβάθμιση της κοινωνικής τους ταυτότητας.

Ο ορισμός των γυναικών ως δαιμονικών πλασμάτων και οι απάνθρωπες και εξευτελιστικές εμπειρίες στις οποίες τόσες πολλές από αυτές υποβλήθηκαν, έχουν αφήσει ανεξίτηλα ίχνη στη συλλογική γυναικεία ψυχή και στην αίσθησή τους των δυνατοτήτων τους. Από κάθε άποψη –κοινωνική, οικονομική, πολιτισμική, πολιτική– το κυνήγι των μαγισσών αποτέλεσε κομβικό σημείο στη ζωή των γυναικών. Είναι το αντίστοιχο της ιστορικής ήττας στην οποία αναφέρεται ο Ένγκελς στο έργο του *Η Καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους* (1884) ως αιτία της κατάρρευσης του μητριαρχικού κόσμου. Το κυνήγι των μαγισσών κατέστρεψε έναν ολόκληρο κόσμο γυναικείων πρακτικών, συλλογικών σχέσεων και γνωστικών συστημάτων που είχαν αποτελέσει θεμέλιο της γυναικείας δύναμης στην προκαπιταλιστική Ευρώπη και προϋπόθεση της αντίστασής τους κατά τους αγώνες ενάντια στη φεουδαρχία.

Από αυτή την ήττα προέκυψε ένα νέο είδος θηλυκότητας: η ιδανική γυ-

ναίκα και σύζυγος – παθητική, υπάκουη, οικονόμα, λιγόλογη, αφοσιωμένη στη δουλειά και αγνή. Ήταν μια αλλαγή που εμφανίστηκε στα τέλη του 17ου αιώνα, αφότου οι γυναίκες είχαν υποβληθεί στην κρατική τρομοκρατία για περισσότερο από δύο αιώνες. Έπειτα από την ήττα, η εικόνα της θηλυκότητας όπως είχε κατασκευαστεί κατά τη «μετάβαση» εγκαταλείφθηκε σαν άχρηστο πια εργαλείο, και μια άλλη, εξημερωμένη εικόνα πήρε τη θέση της. Ενώ κατά τη διάρκεια του κυνηγιού μαγισσών οι γυναίκες παρουσιάζονταν ως άγρια πλάσματα, διανοητικώς αδύναμες, αθεράπευτα φιλήδονες, ανυπάκουες, ανυπότακτες, ανίκανες για αυτοέλεγχο, τον 18ο αιώνα το τροπάρι είχε αλλάξει. Οι γυναίκες τώρα περιγράφονταν ως παθητικές, ασεξουαλικές, περισσότερο υπάκουες και ηθικές από τους άνδρες, ικανές να ασκήσουν θετική ηθική επίδραση πάνω τους. Τώρα εξαίρονταν ακόμα και ο ανορθολογισμός τους, όπως διαπίστωνε ο ολλανδός φιλόσοφος Πιέρ Μπελ [Pierre Bayle] στο *Ιστορικό και κριτικό λεξικό* του (1740), στο οποίο εξυμνούσε τη δύναμη του γυναικείου «μητρικού ενστίκτου», υποστηρίζοντας ότι θα έπρεπε να θεωρείται σχέδιο της θεϊκής πρόνοιας που διασφαλίζει ότι, παρά τις δυσκολίες της γέννησης και της ανατροφής των παιδιών, οι γυναίκες θα εξακολουθούν να αναπαράγουν.

Αποικιοκρατία, παγκοσμιοποίηση και γυναίκες

Η απάντηση στην ευρωπαϊκή πληθυσμιακή κρίση ήταν η καθήλωση των γυναικών στην αναπαραγωγή, ενώ στην αποικιακή Αμερική, όπου ο αποικισμός είχε αφανίσει το ενενήντα πέντε τοις εκατό του γηγενούς πληθυσμού, η απάντηση ήταν το δουλεμπόριο, που εφοδίαζε την ευρωπαϊκή άρχουσα τάξη με μια τεράστια ποσότητα εργασιακής δύναμης.

Ήδη τον 16ο αιώνα σχεδόν ένα εκατομμύριο αφρικανοί σκλάβοι και ιθαγενείς εργάτες παρήγαν υπεραξία για την Ισπανία στις αποικίες της Αμερικής, με όρους εκμετάλλευσης πολύ σκληρότερους απ' ό,τι ίσχυε για τους εργάτες στην Ευρώπη, και συνεισέφεραν σε τομείς της ευρωπαϊκής οικονομίας που αναπτύσσονταν προς καπιταλιστική κατεύθυνση (Blaut 1992a: 45-46).[73] Το 1600 μόνη η Βραζιλία εξήγαγε ζάχαρη διπλής αξίας από το σύνολο των εξαγωγών μάλλινου υφάσματος της Αγγλίας την ίδια χρόνια (*ό.π.*: 42). Ο ρυθμός συσσώρευσης ήταν τόσο υψηλός στις φυτείες ζάχαρης στη Βραζιλία, ώστε κάθε δύο χρόνια διπλασιαζόταν η παραγωγική τους δυνατότητα. Επίσης, σημαντικό ρόλο στην επίλυση της καπιταλιστικής κρίσης έπαιξαν ο χρυσός και ο άργυρος. Ο χρυσός που εισαγόταν από τη Βραζιλία αναζωογόνησε το εμπόριο και τη βιομηχανία στην Ευρώπη (De Vries 1976:

20). Μέχρι το 1640 είχαν εισαχθεί περισσότεροι από 17.000 τόνοι, παρέχοντας στην τοπική καπιταλιστική τάξη σημαντικό πλεονέκτημα όσον αφορούσε την πρόσβαση σε εργάτες, εμπορεύματα και γη (Blaut 1992a: 38-40). Ο πραγματικός πλούτος, ωστόσο, ήταν η εργασία που συσσωρευόταν μέσω του δουλεμπορίου, το οποίο επέτρεπε έναν τρόπο παραγωγής που δεν θα μπορούσε να επιβληθεί στην Ευρώπη.

Θεωρείται πια δεδομένο ότι το σύστημα των φυτειών τροφοδότησε τη Βιομηχανική Επανάσταση, όπως υποστηρίζει ο Έρικ Γουίλιαμς [Eric Williams], ο οποίος σημειώνει ότι κάθε τούβλο στο Λίβερπουλ και το Μπρίστολ είχε κατασκευαστεί με αφρικανικό αίμα (1944: 61-63). Όμως ο καπιταλισμός ίσως και να μην είχε καν ανθίσει οικονομικά δίχως την «προσάρτηση της Αμερικής» και το «αίμα και τον ιδρώτα» που έρρεαν επί δύο αιώνες από τις φυτείες προς την Ευρώπη. Πρέπει να τονίσουμε αυτό το γεγονός, καθώς μας βοηθά να συνειδητοποιήσουμε πόσο ουσιαστική έχει υπάρξει η δουλεία για την ιστορία του καπιταλισμού, και για ποιο λόγο, κατά περιόδους αλλά συστηματικά, κάθε φορά που το καπιταλιστικό σύστημα απειλείται από μια μεγάλη οικονομική κρίση, η καπιταλιστική τάξη χρειάζεται να εξαπολύει μια διαδικασία «πρωταρχικής συσσώρευσης», δηλαδή μια διαδικασία μαζικού αποικισμού και υποδούλωσης, όπως αυτή που παρακολουθούμε σήμερα (Bales 1999).

Το σύστημα των φυτειών ήταν αποφασιστικής σημασίας για την καπιταλιστική ανάπτυξη, όχι μόνο εξαιτίας της τεράστιας ποσότητας υπερεργασίας που συσσωρεύτηκε μέσω αυτού, αλλά και επειδή παρείχε ένα μοντέλο για τη διαχείριση της εργασίας, για μια παραγωγή που ήταν προσανατολισμένη στις εξαγωγές, για μια οικονομική ενοποίηση και έναν διεθνή καταμερισμό της εργασίας, που έκτοτε αποτελούν υπόδειγμα καπιταλιστικών ταξικών σχέσεων.

Με την τεράστια συγκέντρωση εργατών και το υπόδουλο εργατικό δυναμικό, που είχε ξεριζωθεί από την πατρίδα του και δεν μπορούσε να υπολογίζει στην υποστήριξη του ντόπιου πληθυσμού, η φυτεία προεικόνιζε όχι μόνο το εργοστάσιο, αλλά και την κατοπινή εκμετάλλευση της μετανάστευσης και της παγκοσμιοποίησης με σκοπό την περικοπή του κόστους εργασίας. Συγκεκριμένα, η φυτεία αποτέλεσε καθοριστικό στάδιο στη δημιουργία ενός διεθνούς καταμερισμού εργασίας που (μέσω της παραγωγής «καταναλωτικών αγαθών») ενσωμάτωσε την εργασία των σκλάβων στην αναπαραγωγή του ευρωπαϊκού εργατικού δυναμικού, ενώ παράλληλα κρατούσε τους υπόδουλους και τους μισθωτούς εργάτες γεωγραφικά και κοινωνικά διαχωρισμένους.

Η αποικιακή παραγωγή (ζάχαρη, τσάι, καπνός, ρούμι και βαμβάκι) –που μαζί με το ψωμί αποτελούσαν τα σημαντικότερα εμπορεύματα για την παραγωγή της εργασιακής δύναμης στην Ευρώπη– άρχισε να ανθεί σε μεγάλη κλίμακα μόνο μετά τη δεκαετία του 1650, δηλαδή μετά την καθιέρωση της δουλείας και τη (συγκρατημένη) αύξηση των μισθών στην Ευρώπη (Rowling 1987: 51, 76, 85). Πρέπει όμως να την αναφέρουμε σε αυτό το σημείο, επειδή, όταν άρχισε πράγματι να ανθεί, τέθηκαν σε λειτουργία δύο μηχανισμοί που μετασχημάτισαν σημαντικά την αναπαραγωγή της εργασίας σε διεθνές επίπεδο. Αφ' ενός, δημιουργήθηκε μια παγκόσμια αλυσίδα παραγωγής, η οποία περιέκοπτε το κόστος των εμπορευμάτων που ήταν αναγκαία για την παραγωγή της εργασιακής δύναμης στην Ευρώπη, και παράλληλα συνέδεε τους σκλάβους με τους μισθωτούς εργάτες, με τρόπους που προεικόνιζαν το πώς χρησιμοποιεί σήμερα ο καπιταλισμός τους ασιάτες, αφρικανούς και λατινοαμερικανούς εργάτες: ως παρόχους "φτηνών" "καταναλωτικών" αγαθών (φτηνών εξαιτίας των εκτελεστικών αποσπασμάτων και της στρατιωτικής βίας) για τις "προηγμένες" καπιταλιστικές χώρες.

Αφ' ετέρου, ο μισθός στις μητροπόλεις που είχαν δημιουργήσει αποικίες έγινε το όχημα μέσω του οποίου τα αγαθά που παρήγαν οι σκλάβοι εργάτες έφταναν στην αγορά και πραγματοποιούνταν η αξία των προϊόντων της εργασίας των σκλάβων. Με αυτό τον τρόπο, όπως ίσχυε και στην περίπτωση της γυναικείας οικιακής εργασίας, καθιερώθηκε περαιτέρω η ενσωμάτωση της εργασίας των σκλάβων στην παραγωγή και αναπαραγωγή του εργατικού δυναμικού στις μητροπόλεις. Παράλληλα, ο μισθός επαναπροσδιοριζόταν επιπλέον ως μέσο συσσώρευσης, δηλαδή ως κινητήριος μοχλός της εργασίας των μισθωτών εργατών, αλλά συγχρόνως και της εργασίας ενός πλήθους άμισθων εργατριών η οποία παρέμενε κρυμμένη.

Ήξεραν άραγε οι εργάτες στην Ευρώπη ότι αγόραζαν προϊόντα που προέρχονταν από την εργασία σκλάβων και, εάν ναι, έφεραν κάποια αντίσταση; Είναι ένα ερώτημα που θα θέλαμε μεν να τους θέσουμε, αλλά που εγώ δεν μπορώ να απαντήσω. Είναι σίγουρο, πάντως, πως η σημασία που είχαν το τσάι, η ζάχαρη, το ρούμι, ο καπνός και το βαμβάκι είναι πολύ σπουδαιότερη απ' ό,τι θα μπορούσαμε να υποθέσουμε εάν εξετάζαμε μόνο τη συνεισφορά τους –ως πρώτες ύλες ή μέσα ανταλλαγής στο δουλεμπόριο– στην εμφάνιση του συστήματος των εργοστασίων. Αυτό που μεταφερόταν με αυτές τις «εξαγωγές» δεν ήταν μόνο το αίμα των σκλάβων, αλλά και το σπέρμα μιας νέας επιστήμης της εκμετάλλευσης, καθώς και μιας νέας διαίρεσης της εργατικής τάξης, με την οποία η μισθωτή εργασία, αντί να αποτελεί εναλ-

λακτική της δουλείας, έφτασε να εξαρτάται από τη δουλεία προκειμένου να συνεχίσει να υπάρχει, ως ένα μέσο (όπως και η γυναικεία απλήρωτη εργασία) για την επέκταση του απλήρωτου μέρους της μισθωτής εργάσιμης ημέρας.

Η ζωή των σκλάβων εργατών στην Αμερική βρισκόταν σε τόσο στενή συνάρτηση με τη ζωή των μισθωτών εργατών στην Ευρώπη, ώστε στα νησιά της Καραϊβικής, όπου έδιναν στους σκλάβους κάποια κομμάτια γης για να παράγουν την τροφή τους, η έκταση της γης καθώς και ο χρόνος που θα επιτρεπόταν να την καλλιεργήσουν ήταν ανάλογα της τιμής της ζάχαρης στην παγκόσμια αγορά (Morrissey 1989: 51-59) – η οποία προφανώς καθοριζόταν από τη δυναμική σχέση μεταξύ των μισθών των εργατών και του αγώνα των εργατών για αναπαραγωγή.

Θα ήταν λάθος, ωστόσο, να υποθέσουμε ότι η ένταξη της εργασίας των σκλάβων στην παραγωγή του ευρωπαϊκού μισθωτού προλεταριάτου δημιούργησε κοινά συμφέροντα μεταξύ των εργατών και των καπιταλιστών στην Ευρώπη, τα οποία υποτίθεται βασίζονταν στην κοινή τους επιθυμία για φτηνά εισαγόμενα αγαθά.

Στην πραγματικότητα, όπως και η Κατάκτηση, το δουλεμπόριο αποτέλεσε ιστορική καταστροφή για τους ευρωπαίους εργάτες. Όπως έχουμε δει, η δουλεία (όπως και το κυνήγι μαγισσών) αποτέλεσε σημαντικό πεδίο πειραματισμού σχετικά με μεθόδους ελέγχου της εργασίας, οι οποίες εισήχθησαν αργότερα στην Ευρώπη. Η δουλειά επηρέασε, εξάλλου, τους μισθούς των ευρωπαίων εργατών και τη νομική τους κατάσταση, καθώς δεν μπορεί να είναι σύμπτωση το γεγονός ότι οι μισθοί στην Ευρώπη αυξήθηκαν αποφασιστικά και οι εργάτες κέρδισαν το δικαίωμα να οργανώνονται, μονάχα με το τέλος της δουλείας.

Επίσης, είναι δύσκολο να φανταστούμε ότι οι εργάτες στην Ευρώπη ωφελήθηκαν από την Κατάκτηση της Αμερικής, τουλάχιστον στην αρχική της φάση. Ας μην ξεχνάμε ότι η ένταση του αντιφεουδαρχικού αγώνα ήταν αυτή που παρακίνησε τα κατώτερα στρώματα των αριστοκρατών και τους εμπόρους να επιδιώξουν την αποικιακή επέκταση, καθώς και ότι οι κονκισταδόρες προέρχονταν από τις τάξεις των πιο μισητών εχθρών της ευρωπαϊκής εργατικής τάξης. Είναι χρήσιμο επίσης να θυμόμαστε ότι η Κατάκτηση παρείχε στην ευρωπαϊκή άρχουσα τάξη τον χρυσό και τον άργυρο που χρησιμοποιούσε για να πληρώνει τους μισθοφορικούς στρατούς που κατέπνιγαν τις εξεγέρσεις στις πόλεις και την ύπαιθρο. Και ότι, την ίδια χρονική περίοδο που οι Αραουάκ, οι Αζτέκοι και οι Ίνκας υποδουλώνονταν, οι εργάτες και οι

εργάτριες στην Ευρώπη διώχνονταν από τα σπίτια τους, σημαδεύονταν σαν τα ζώα και καίγονταν ως μάγισσες.

Δεν θα έπρεπε λοιπόν να υποθέτουμε ότι το ευρωπαϊκό προλεταριάτο ήταν μόνιμος συνεργός στη λεηλασία της αμερικανικής ηπείρου, αν και σίγουρα κάποιοι μεμονωμένοι προλετάριοι ήταν. Η αριστοκρατία είχε τόσο μικρές προσδοκίες συνεργασίας από τις «κατώτερες τάξεις», ώστε αρχικά οι Ισπανοί επέτρεπαν μόνο σε ελάχιστους να μπαρκάρουν. Ολόκληρο τον 16ο αιώνα μετανάστευσαν νόμιμα μόλις 8.000 Ισπανοί στην αμερικανική ήπειρο, 17% των οποίων ήταν κληρικοί (Hamilton 1965: 299· Williams 1944: 38-40). Ακόμα κι αργότερα, απαγορευόταν να εγκατασταθεί στις υπερπόντιες κτήσεις κάποιος ανεξάρτητος από τις ισπανικές αρχές, από φόβο ότι ενδεχομένως θα συνεργαζόταν με τον ντόπιο πληθυσμό.

Για τους περισσότερους προλετάριους, τον 17ο και 18ο αιώνα η πρόσβαση στον Νέο Κόσμο ήταν δυνατή μόνο μέσω συμβάσεων υποτέλειας και «μεταφοράς», που αποτελούσαν την τιμωρία που είχαν υιοθετήσει οι αγγλικές αρχές για να απαλλάσσουν τη χώρα τους από κατάδικους, πολιτικούς και θρησκευτικούς αντιφρονούντες, καθώς και από τον τεράστιο πληθυσμό των περιπλανώμενων και των ζητιάνων που είχαν δημιουργήσει οι περιφράξεις. Όπως υπογραμμίζουν οι Πίτερ Λάινμπο [Peter Linebaugh] και Μάρκους Ρέντικερ [Marcus Rediker] στο *The many-headed Hydra* (Λερναία Ύδρα, 2000), οι αποικιοκράτες είχαν σοβαρούς λόγους να φοβούνται την ανεξέλεγκτη μετανάστευση, δεδομένων των άθλιων συνθηκών ζωής που επικρατούσαν στην Ευρώπη, αλλά και της γοητείας που ασκούσαν οι αναφορές που κυκλοφορούσαν σχετικά με τον Νέο Κόσμο, οι οποίες τον περιέγραφαν ως χώρα των θαυμάτων, όπου οι άνθρωποι ζούσαν δίχως μόχθο και τυραννία, δίχως αφέντες και απληστία, και όπου το «δικό μου» και το «δικό σου» δεν υπήρχαν, αφού όλα ανήκαν σε όλους (Linebaugh και Rediker 2000· Brandon 1986: 6-7). Ο Νέος Κόσμος ασκούσε τέτοια έλξη, ώστε το όραμα μιας νέας κοινωνίας που υποσχόταν επηρέασε ολοφάνερα την πολιτική σκέψη του Διαφωτισμού, συνεισφέροντας στην εμφάνιση μιας νέας σύλληψης της «ελευθερίας», η οποία σήμαινε πλέον την έλλειψη αρχόντων, κάτι που αποτελούσε πρωτόγνωρη ιδέα για την ευρωπαϊκή πολιτική σκέψη (Brandon 1986: 23-28). Δεν πρέπει να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι κάποιοι Ευρωπαίοι προσπάθησαν να «ενσωματωθούν» μέσα σε αυτόν τον ουτοπικό κόσμο, όπου, όπως το έθεσαν εμφατικά οι Λάινμπο και Ρέντικερ, θα μπορούσαν να αναδημιουργήσουν τη χαμένη εμπειρία των κοινών γαιών (2000: 24). Κάποιοι έζησαν για χρόνια μαζί με ινδιάνικες φυλές, παρά τους

περιορισμούς που ίσχυαν για όσους εγκαθίσταντο στις αμερικανικές αποικίες και παρά το βαρύ τίμημα που θα πλήρωναν εάν τους συλλάμβαναν, αφού οι δραπέτες αντιμετωπίζονταν ως προδότες και θανατώνονταν. Αυτή ήταν η μοίρα και κάποιων νεαρών άγγλων αποίκων στη Βιρτζίνια, οι οποίοι είχαν "αναχωρήσει" για να ζήσουν μαζί με τους Ινδιάνους, και όταν συνελήφθησαν καταδικάστηκαν από τα μέλη του συμβουλίου της αποικίας να «καούν, να κομματιαστούν στον τροχό... [και] να απαγχονιστούν ή να τουφεκιστούν» (Koning 1993: 61). «Ο τρόμος δημιουργούσε σύνορα», όπως σχολιάζουν οι Λάινμπο και Ρέντικερ (2000: 34). Παρ' όλα αυτά, ακόμα και μέχρι το 1699, οι Άγγλοι δυσκολεύονταν πολύ να πείσουν τους πρώην αιχμαλώτους των Ινδιάνων να αποποιηθούν τον ινδιάνικο τρόπο ζωής.

> Κανενός είδους επιχείρημα, καμιά ικεσία, ούτε καν τα δάκρυα [αναφέρει κάποιος σύγχρονός τους]... δεν μπορούσαν να πείσουν πολλούς από αυτούς να εγκαταλείψουν τους ινδιάνους φίλους τους. Από την άλλη, τα παιδιά των Ινδιάνων, παρ' όλο που ανατρέφονταν με επιμέλεια από τους Άγγλους, εκπαιδεύονταν και ντύνονταν με τις ενδυμασίες τους, δεν υπήρχε ούτε μία περίπτωση να παραμείνουν, αλλά επέστρεφαν στις δικές τους φυλές (Koning 1993: 60).

Όσον αφορά τους ευρωπαίους προλετάριους που είχαν υπογράψει το σύμφωνο υποτέλειας ή κατέφθαναν στον Νέο Κόσμο εξαιτίας κάποιας καταδίκης, στην αρχή η τύχη τους δεν διέφερε και πολύ από αυτή των αφρικανών σκλάβων, με τους οποίους συχνά δούλευαν δίπλα δίπλα. Η έχθρα τους για τα αφεντικά ήταν εξίσου έντονη, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που οι ιδιοκτήτες των φυτειών τούς θεωρούσαν επικίνδυνους, και στα μέσα του 17ου αιώνα άρχισαν να περιορίζουν τη χρησιμοποίησή τους, ενώ παράλληλα εισήγαγαν μια νομοθεσία που εξασφάλιζε το διαχωρισμό τους από τους Αφρικανούς. Πάντως, οι διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των φυλών δεν χαράχτηκαν με τελεσίδικο τρόπο παρά στα τέλη του 18ου αιώνα (Moulier Boutang 1998). Μέχρι τότε, η δυνατότητα συμμαχιών μεταξύ λευκών, μαύρων και γηγενών, όπως και ο φόβος μιας τέτοιας ενότητας, στοίχειωναν μόνιμα τη φαντασία της ευρωπαϊκής άρχουσας τάξης – τόσο στην Ευρώπη όσο και στις αποικίες. Ο Σαίξπηρ εκφράζει στην *Τρικυμία* (1612) αυτήν ακριβώς την κατάσταση. Παρουσιάζει μια συνωμοσία που οργανώνει ο Κάλιμπαν, ο ιθαγενής εξεγερμένος, γιος μάγισσας, μαζί με τον Τρίνκουλο και τον Στέφανο, τους ευρωπαίους προλετάριους που διέσχισαν τον ωκεανό, καταδεικνύοντας τη δυνατότητα μιας μοιραίας συμμαχίας των καταπιεσμένων ως δραματική

αντίστιξη στη μαγική θεραπεία της έριδας μεταξύ των αρχόντων που ασκεί ο Πρόσπερο.

Στην *Τρικυμία* η συνωμοσία λήγει ταπεινωτικά, με τους προλετάριους να αποδεικνύονται απλώς μικροκλέφτες και μέθυσοι, και τον Κάλιμπαν να εκλιπαρεί τον άποικο αφέντη του για συγχώρεση. Έτσι, όταν οι ηττημένοι στασιαστές οδηγούνται μπροστά στον Πρόσπερο και τους πρώην εχθρούς του, τον Σεβαστιανό και τον Αντώνιο (που έχουν πλέον συμφιλιωθεί μαζί του), έρχονται αντιμέτωποι με εμπαιγμούς και σκέψεις των αρχόντων σχετικά με το πώς να τους χωρίσουν και ποιος ανήκει σε ποιον:

> ΣΕΒΑΣΤΙΑΝΟΣ
> Τι πλάσματα είν’ αυτά, άρχοντα Αντώνιε;
> Μπορούμε να τους αγοράσουμε;
>
> ΑΝΤΩΝΙΟΣ
> Έτσι φαίνεται˙ ο ένας είναι ίδιος ψάρι,
> Άρα, σίγουρα πουλιέται.
>
> ΠΡΟΣΠΕΡΟ
> Κοιτάξτε τα διακριτικά που έχουνε πάνω στα ρούχα τους,
> άρχοντές μου, και ύστερα μου λέτε αν είν’ άνθρωποι τίμιοι.
> Όσο γι’ αυτόν εδώ τον κατεργάρη, τον πανάσχημο,
> η μάνα του ήτανε μάγισσα. Και είχε τόση δύναμη
> που κυβερνούσε το φεγγάρι, έφερνε την πλημμυρίδα
> και την άμπωτη, και άλλα τέτοια πολλά έκανε
> χωρίς τη συνδρομή του φεγγαριού. Κι αυτοί οι τρεις
> με λήστεψαν! Κι αυτός ο μισοδαίμονας –γιατί
> μπάσταρδος είναι– με τους άλλους συνωμότησε να με σκοτώσουν.
> Τους ξέρετε τους δύο, δικοί σας είναι!
> Όμως, αυτό το πράγμα του σκότους το αναγνωρίζω για δικό μου.
> (Σαίξπηρ, *Η Τρικυμία*, Πράξη V, Σκηνή 1, στίχοι 265-276)*

Ωστόσο, εκτός σκηνής, η απειλή συνέχιζε να υπάρχει. «Τόσο στις Βερμούδες όσο και στα Μπαρμπέιντος, καθώς χιλιάδες κατάδικοι μεταφέρονταν εκεί τη δεκαετία του 1650 με πλοία από τα βρετανικά νησιά, αποκαλύφθηκαν λευκοί υπηρέτες που συνωμοτούσαν με αφρικανούς σκλάβους» (Rowling

* Εδώ, και στη συνέχεια, χρησιμοποιούμε (ελαφρώς τροποποιημένη) τη μετάφραση του Ερρίκου Μπελιέ από την ελλ. έκδοση: *Η τρικυμία*, Αθήνα: Κέδρος, 2000, σ. 109. (*Σ.τ.μ.*)

1987: 57). Στη Βιρτζίνια η συμμαχία μαύρων και λευκών υπηρετών έφτασε στο αποκορύφωμά της με την Εξέγερση του Μπέικον στα 1675-76, οπότε αφρικανοί σκλάβοι και βρετανοί υπηρέτες που είχαν υπογράψει το σύμφωνο υποτέλειας ενώθηκαν και συνωμότησαν εναντίον των αφεντικών τους.

Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, αρχής γενομένης από τη δεκαετία του 1640, η συσσώρευση του υπόδουλου προλεταριάτου στις αποικίες της Νότιας Αμερικής και της Καραϊβικής συνοδεύτηκε από την κατασκευή φυλετικών ιεραρχιών, ώστε να αποτραπεί η πιθανότητα παρόμοιων συνεργασιών. Θεσπίστηκαν νόμοι που στερούσαν από τους Αφρικανούς πολιτικά δικαιώματα που μέχρι τότε απολάμβαναν, όπως το δικαίωμα να έχουν την ιδιότητα του πολίτη, το δικαίωμα να φέρουν όπλα, καθώς και το δικαίωμα να καταθέτουν ή να ζητούν αποζημίωση στο δικαστήριο σε περίπτωση καταπάτησης των δικαιωμάτων τους. Σημείο καμπής αποτέλεσε το γεγονός ότι η δουλεία μετατράπηκε σε κληρονομική κατάσταση και δόθηκε στους αφέντες των σκλάβων το δικαίωμα να τους χτυπούν και να τους σκοτώνουν. Επιπλέον, απαγορεύτηκαν οι γάμοι μεταξύ «μαύρων» και «λευκών». Αργότερα, μετά τον αμερικανικό Πόλεμο της Ανεξαρτησίας, τα σύμφωνα υποτέλειας για τους λευκούς θεωρήθηκαν κατάλοιπο της βρετανικής διακυβέρνησης και καταργήθηκαν. Ως αποτέλεσμα όλων αυτών, στα τέλη του 18ου αιώνα, η αποικιακή Αμερική είχε μετατραπεί από «μια κοινωνία με σκλάβους σε μια κοινωνία σκλάβων» (Moulier Boutang 1998: 189), ενώ η δυνατότητα αλληλεγγύης μεταξύ Αφρικανών και λευκών είχε υπονομευτεί σοβαρά. Στις αποικίες, το να είναι κανείς «λευκός» δεν σήμαινε μόνο κοινωνικά και οικονομικά προνόμια, που «χαρακτήριζαν όσους μέχρι το 1650 αποκαλούνταν "Χριστιανοί" και αργότερα "Άγγλοι" ή "ελεύθεροι άνθρωποι"» (*ό.π.*: 194), αλλά αποτελούσε κυρίως ηθική ιδιότητα και μέσο φυσικοποίησης της κοινωνικής ηγεμονίας. Αντίθετα, το «Μαύρος» ή «Αφρικανός» έγιναν συνώνυμα του σκλάβου, σε τέτοιο βαθμό ώστε οι ελεύθεροι μαύροι –που είχαν ακόμα ισχυρή παρουσία στην Αμερική στις αρχές του 17ου αιώνα– να αναγκάζονται αργότερα να αποδείξουν ότι ήταν ελεύθεροι.

Φύλο, φυλή και τάξη στις αποικίες

Θα είχε άραγε διαφορετική κατάληξη η συνωμοσία του Κάλιμπαν εάν οι πρωταγωνίστριες ήταν γυναίκες; Εάν υποκινητής δεν ήταν ο Κάλιμπαν, αλλά η μητέρα του, η Συκόραξ, η πανίσχυρη αλγερινή μάγισσα, την οποία ο Σαίξπηρ κρύβει στο παρασκήνιο του έργου; Εάν δεν ήταν ο Τρίνκουλος και ο Στέφανος, αλλά οι αδερφές των μαγισσών που τα χρόνια εκείνα της

Κατάκτησης τις έκαιγαν στην πυρά στην Ευρώπη; Αυτές οι ερωτήσεις είναι ρητορικές, αλλά χρησιμεύουν στο να εξετάσουμε κριτικά τη φύση του έμφυλου καταμερισμού της εργασίας στις αποικίες, καθώς και των δεσμών που μπορούσαν να αναπτυχθούν εκεί μεταξύ των ευρωπαίων, των γηγενών και των αφρικανών γυναικών, χάρη στην κοινή τους εμπειρία των έμφυλων διακρίσεων.

Στο *I, Tituba, Black Witch of Salem* (Εγώ η Τιτούμπα, η μαύρη μάγισσα του Σάλεμ, 1992), η Μαρίζ Κοντέ [Maryse Condé] μας προσφέρει μια διεισδυτική ματιά σχετικά με τις καταστάσεις που θα μπορούσαν να ευνοήσουν τέτοιους δεσμούς, περιγράφοντας πώς η Τιτούμπα και η νέα της κυρία, η νεαρή σύζυγος του πουριτανού Σάμιουελ Πάρις, υποστήριζαν η μία την άλλη στην αρχή, απέναντι στη δολοφονική περιφρόνησή του προς τις γυναίκες.

Ένα ακόμα πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα προέρχεται από την Καραϊβική, όπου οι Αγγλίδες των κατώτερων τάξεων, οι οποίες είχαν "μεταφερθεί" από την Αγγλία ως κατάδικες ή έχοντας υπογράψει το σύμφωνο υποτελείας, αποτέλεσαν ένα σημαντικό τμήμα στο σύστημα καταμερισμού της εργασίας [gang system*] που επικρατούσε στις φυτείες ζαχαροκάλαμου. «Οι λευκές γυναίκες που δεν είχαν γη θεωρούνταν ακατάλληλες για να παντρευτούν ευκατάστατους λευκούς άντρες ή για να δουλέψουν ως υπηρέτριες», εξαιτίας του αυθάδους και ταραχοποιού χαρακτήρα τους, «κι έτσι τις έστελναν για χειρωνακτική εργασία στις φυτείες, στα δημόσια έργα, καθώς και στον τομέα των υπηρεσιών στις πόλεις. Σε εκείνα τα περιβάλλοντα ήρθαν σε βαθιά κοινωνική επαφή με την κοινότητα των σκλάβων και με υπόδουλους μαύρους άνδρες». Έκαναν οικογένειες και παιδιά μαζί τους (Beckles 1995: 131-132). Επίσης συνεργάστηκαν, αλλά και ανταγωνίστηκαν τις σκλάβες στην πώληση αγαθών που είτε παρήγαν είτε έκλεβαν.

Η κατάσταση όμως άλλαξε ριζικά με τη θεσμοποίηση της δουλείας, τη μείωση του φόρτου για τους λευκούς εργάτες που τη συνόδευσε, καθώς και με την ελάττωση του αριθμού των γυναικών που κατέφθαναν από την Ευρώπη και προορίζονταν για σύζυγοι των ιδιοκτητών των φυτειών. Ανεξάρτητα

* Σύστημα καταμερισμού της εργασίας, που εφαρμόστηκε στις φυτείες του αμερικανικού Νότου και στην Καραϊβική. Οι σκλάβοι χωρίζονταν σε τρεις ομάδες αναλόγως των σωματικών προσόντων τους και δούλευαν από την αυγή μέχρι το σούρουπο υπό την επίβλεψη ενός επιστάτη. Η δυνατότερη ομάδα επιφορτιζόταν συνήθως με το φύτεμα και τη συγκομιδή, η αμέσως επόμενη με το ξεβοτάνισμα και τη λίπανση, και η ασθενέστερη με καθήκοντα όπως η απαλλαγή από τους αρουραίους ή διάφορα θελήματα. Το σύστημα λειτουργούσε ως αλυσίδα παραγωγής και επέτρεπε λόγω της σκληρότητάς του την αύξηση της παραγωγικότητας. (*Σ.τ.μ.*)

από την κοινωνική τους καταγωγή, οι λευκές γυναίκες αναβαθμίστηκαν ή έκαναν γάμους με λευκούς άνδρες που ανήκαν στις τάξεις των αποικιακών δομών εξουσίας. Μάλιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις έγιναν οι ίδιες ιδιοκτήτριες σκλάβων, συνήθως γυναικών, τις οποίες χρησιμοποιούσαν ως οικιακές βοηθούς (*ό.π.*).[74]

Αυτή η διαδικασία, όμως, δεν συνέβη αυτόματα. Όπως και ο σεξισμός, έτσι και ο ρατσισμός έπρεπε να γίνει νόμος και να τεθεί σε εφαρμογή. Μεταξύ των ενδεικτικότερων απαγορεύσεων που εισήχθησαν, ήταν αυτές που αφορούσαν το γάμο και τις σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ μαύρων και λευκών: οι λευκές γυναίκες που παντρεύονταν μαύρους σκλάβους καταδικάζονταν, ενώ τα παιδιά που προέρχονταν από τέτοιους γάμους ήταν ισόβια σκλάβοι. Νόμοι που τέθηκαν σε ισχύ στο Μέριλαντ και στη Βιρτζίνια τη δεκαετία του 1660 αποδεικνύουν ότι η ρατσιστική κοινωνία των διακρίσεων θεσμοθετήθηκε άνωθεν, καθώς και ότι οι στενές σχέσεις μεταξύ "μαύρων" και "λευκών" πρέπει να ήταν πολύ συνηθισμένες, αν κρίνουμε από το γεγονός ότι, προκειμένου να τερματιστούν, η ισόβια δουλεία κρίθηκε αναγκαία.

Οι νέοι νόμοι, που μοιάζει σαν να ακολουθούν τη συνταγή του κυνηγιού μαγισσών, δαιμονοποιούσαν τη σχέση μεταξύ λευκών γυναικών και μαύρων ανδρών. Όταν άρχισαν να ισχύουν, το κυνήγι των μαγισσών τέλειωνε στην Ευρώπη, αλλά όλα τα ταμπού που αφορούσαν τη μάγισσα και τον μαύρο διάβολο αναζωπυρώνονταν στην Αμερική, αυτή τη φορά εις βάρος των μαύρων ανδρών.

Το «διαίρει και βασίλευε» αναδείχτηκε εξάλλου σε επίσημη πολιτική και στις ισπανικές αποικίες, μετά από μια χρονική περίοδο κατά την οποία η αριθμητική κατωτερότητα των αποικιοκρατών συνιστούσε μια πιο φιλελεύθερη αντιμετώπιση των σχέσεων μεταξύ των εθνοτήτων και συμμαχίες με τους τοπικούς αρχηγούς, οι οποίες επιτυγχάνονταν μέσω σύναψης γάμων. Όμως τη δεκαετία του 1540, καθώς ο αυξανόμενος αριθμός των *μεστίσος** υπονόμευε τα πλεονεκτήματα των αποίκων, η «φυλή» καθιερώθηκε ως σημαντικός παράγοντας για την κληροδότηση της ιδιοκτησίας, ενώ επίσης άρχισε να ισχύει μια φυλετική ιεραρχία που διαχώριζε τους ιθαγενείς, τους *μεστίσος* και τους *μουλάτος*,** τόσο μεταξύ τους όσο και από τον λευκό πληθυσμό (Nash 1980).[75] Και σε αυτή την περίπτωση, οι απαγορεύσεις που αφορούσαν το γάμο και τη γυναικεία σεξουαλικότητα ενίσχυαν τον κοινωνικό αποκλεισμό. Ωστόσο, στην ισπανική Αμερική ο φυλετικός διαχωρισμός ήταν μόνο

---

* *Mestizos/as*: μιγάδες, απόγονοι ενός ισπανού και ενός ιθαγενούς ινδιάνου γονέα. (*Σ.τ.μ.*)

** *Mulattos/as*: μιγάδες, απόγονοι ενός λευκού και ενός μαύρου γονέα. (*Σ.τ.μ.*)

εν μέρει αποτελεσματικός, αφού τον αναχαίτιζαν η μετανάστευση, η μείωση του πληθυσμού, οι εξεγέρσεις των ιθαγενών, καθώς και η διαμόρφωση ενός λευκού προλεταριάτου στις πόλεις, το οποίο δεν είχε καμιά προοπτική οικονομικής εξέλιξης και επομένως είχε την τάση να ταυτίζεται μάλλον με τους *μεστίσος* και τους *μουλάτος*, παρά με τη λευκή ανώτερη τάξη. Έτσι, ενώ στις κοινωνίες των φυτειών της Καραϊβικής οι διαφορές μεταξύ Ευρωπαίων και Αφρικανών ολοένα και μεγάλωναν, στις αποικίες της Νότιας Αμερικής εμφανίστηκε η δυνατότητα μιας «ανασύνθεσης», ειδικά μεταξύ των ευρωπαίων γυναικών των κατώτερων τάξεων, των μιγάδων, και των αφρικανών γυναικών. Αυτές, εκτός από την επισφαλή οικονομική θέση, είχαν κοινά και τα μειονεκτήματα που πήγαζαν από τα διαφορετικά μέτρα και σταθμά του νόμου, ο οποίος τις άφηνε εκτεθειμένες στην κακοποίηση από τους άνδρες.

Ίχνη αυτής της «ανασύνθεσης» εντοπίζονται στα αρχεία της Ιεράς Εξέτασης στο Μεξικό τον 18ο αιώνα, που αφορούσαν τις ανακρίσεις που διεξήγαγε με στόχο την εξάλειψη των μαγικών και αιρετικών δογμάτων (Behar 1987: 34-51). Το εγχείρημα αποδείχτηκε μάταιο και εγκαταλείφθηκε σύντομα, καθώς η Ιερά Εξέταση πείστηκε ότι η λαϊκή μαγεία δεν αποτελούσε κίνδυνο για την πολιτική τάξη πραγμάτων. Ωστόσο, οι μαρτυρίες που συγκέντρωσε φανερώνουν την ύπαρξη πολύμορφων σχέσεων μεταξύ των γυναικών, που αντάλλασσαν μαγικά γιατρικά και ερωτικά φίλτρα, δημιουργώντας εκείνη την εποχή μια νέα πολιτισμική πραγματικότητα με τη μείξη αφρικανικών, ευρωπαϊκών και τοπικών μαγικών παραδόσεων. Όπως γράφει η Ρουθ Μπέχαρ [Ruth Behar]:

> Οι Ινδιάνες έδιναν κολιμπρί στις ισπανίδες θεραπεύτριες για να τα χρησιμοποιήσουν για τη σεξουαλική έλξη, οι *μουλάτας* συμβούλευαν τις *μεστίσας* πώς να δαμάσουν τους άντρες τους, μια μάγισσα «λύκαινα» παρουσίασε σε μια *κογιότα* τον Διάβολο. Αυτό το «λαϊκό» σύστημα πίστης λειτουργούσε παράλληλα με το σύστημα της Εκκλησίας και εξαπλώθηκε γρήγορα όσο και ο χριστιανισμός στον Νέο Κόσμο, ούτως ώστε από κάποια στιγμή κι έπειτα ήταν αδύνατο να διακρίνει κανείς τι ήταν «ινδιάνικο», «ισπανικό» ή «αφρικανικό» (*ό.π.*).[76]

Αυτός ο θηλυκός κόσμος που περιγράφει η Ρουθ Μπέχαρ, και ο οποίος στα μάτια της Ιεράς Εξέτασης έχανε την πολυχρωμία του και φαινόταν απλώς ως «δίχως λογική», συνιστά ενδεικτικό παράδειγμα των συμμαχιών που μπορούσαν να δημιουργούν οι γυναίκες υπερβαίνοντας τους περιορισμούς της αποικίας και του χρώματος, χάρη στην κοινή τους εμπειρία και στο εν-

διαφέρον τους να μοιράζονται τις παραδοσιακές γνώσεις και πρακτικές που είχαν στη διάθεσή τους προκειμένου να ελέγχουν την αναπαραγωγή τους και να αντιστέκονται στις έμφυλες διακρίσεις.

Όπως και στην περίπτωση των φυλετικών διακρίσεων, οι έμφυλες διακρίσεις δεν ήταν απλώς μια ακόμα πολιτισμική αποσκευή που κουβάλησαν οι αποικιοκράτες από την Ευρώπη μαζί με τις λόγχες και τα άλογά τους. Επρόκειτο για μια στρατηγική η οποία, όπως και η καταστροφή του κοινοτισμού, υπαγορευόταν από συγκεκριμένα οικονομικά συμφέροντα, καθώς και την ανάγκη να δημιουργηθούν οι προϋποθέσεις μιας καπιταλιστικής οικονομίας, και –ως τέτοια– προσαρμοζόταν κάθε φορά στο έργο που είχε να επιτελέσει.

Στο Μεξικό και το Περού, όπου η μείωση του πληθυσμού επέτασσε την ενθάρρυνση της γυναικείας οικιακής εργασίας, οι ισπανικές αρχές εισήγαγαν μια νέα ιεραρχία με βάση το φύλο, η οποία στερούσε την αυτονομία των ιθαγενών γυναικών και έδινε στους άνδρες συγγενείς τους ακόμα περισσότερη εξουσία επάνω τους. Σύμφωνα με τους νέους νόμους, οι παντρεμένες γυναίκες αποτελούσαν ιδιοκτησία των ανδρών και ήταν αναγκασμένες να πηγαίνουν να ζουν στα σπίτια των συζύγων τους (αντίθετα απ' ό,τι όριζαν τα παραδοσιακά ήθη). Δημιουργήθηκε επίσης ένα σύστημα κουμπαριάς [*compadrazgo*], το οποίο περιόριζε επιπλέον τα δικαιώματά τους, αφού έδινε τον έλεγχο των παιδιών στους άνδρες. Επιπροσθέτως, προκειμένου να διασφαλίσουν ότι οι ιθαγενείς γυναίκες θα αναπαρήγαν εργάτες που επιστρατεύονταν για εργασίες υπό καθεστώς *mita** στα ορυχεία, οι ισπανικές αρχές επέβαλαν ένα νόμο που απαγόρευε σε οποιονδήποτε να απομακρύνει τον σύζυγο από την σύζυγο, πράγμα που σήμαινε ότι οι γυναίκες ήταν υποχρεωμένες να ακολουθούν τους συζύγους τους –θέλοντας και μη– ακόμα και σε περιοχές που θεωρούνταν στρατόπεδα θανάτου εξαιτίας της μόλυνσης από τα ορυχεία (Cook 1981: 205-206).[77]

Η παρέμβαση των γάλλων ιησουιτών στην πειθάρχηση και εκπαίδευση της φυλής των Μοντανιέ-Νασκάπι στον Καναδά, στα μέσα του 17ου αιώνα, αποτελεί παράδειγμα που αποκαλύπτει το πώς επισωρεύονταν οι έμφυλες διαφορές. Την ιστορία διηγείται η εκλειπούσα ανθρωπολόγος Έλινορ Λίκοκ [Eleanor Leacock] στο *Myths of male dominance* (Μύθοι της ανδρικής κυριαρχίας, 1981), όπου μελετά το ημερολόγιο ενός από τους πρωταγωνιστές της: του πατρός Πολ Λε Ζεν, ενός ιησουίτη ιεραπόστολου ο οποίος, με χαρακτηριστικό αποικιακό τρόπο, είχε πιάσει δουλειά σε ένα γαλλικό κατά-

---

* Βλ. σημείωση 8 του παρόντος κεφαλαίου. (*Σ.τ.μ.*)

στημα γενικού εμπορίου, προκειμένου να εκχριστιανίσει τους Ινδιάνους και να τους μετατρέψει σε πολίτες της «Νέας Γαλλίας». Οι Μοντανιέ-Νασκάπι ήταν μια νομαδική ινδιάνικη φυλή που ως τότε ζούσε αρμονικά, κυνηγώντας και ψαρεύοντας στο ανατολικό τμήμα της χερσονήσου Λαμπραντόρ. Ήδη, τον καιρό της άφιξης του Λε Ζεν, η παρουσία των Ευρωπαίων και η εξάπλωση του εμπορίου της γούνας είχαν αρχίσει να διαβρώνουν την κοινότητα σε τέτοιο βαθμό ώστε κάποιοι άνδρες, ανυπομονώντας να συνάψουν εμπορικούς δεσμούς μαζί τους, ήταν πρόθυμοι να επιτρέψουν στους Γάλλους να τους υπαγορεύουν πώς να κυβερνώνται (Leacock 1981: 39 κ.εξ.).

Όπως συνέβαινε συχνά όταν οι Ευρωπαίοι έρχονταν σε επαφή με τον ντόπιο αμερικανικό πληθυσμό, οι Γάλλοι εντυπωσιάστηκαν από τη γενναιοδωρία των Μοντανιέ-Νασκάπι, το πνεύμα συνεργασίας και την αδιαφορία τους για την κοινωνική θέση, αλλά τους σκανδάλισε η «έλλειψη ηθικής» τους. Διαπίστωσαν ότι οι Νασκάπι δεν αντιλαμβάνονταν καθόλου την έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας, της εξουσίας, της αρσενικής υπεροχής και επιπλέον αρνούνταν να τιμωρήσουν τα παιδιά τους (Leacock 1981: 34-38). Οι ιησουίτες αποφάσισαν να τα αλλάξουν όλα αυτά, και άρχισαν να διδάσκουν στους Ινδιάνους τα βασικά στοιχεία του πολιτισμού, όντες πεπεισμένοι ότι αυτό ήταν αναγκαίο προκειμένου να τους μετατρέψουν σε αξιόπιστους εμπορικούς εταίρους. Έχοντας αυτή τη νοοτροπία, τους δίδαξαν κατ' αρχάς ότι «ο άνδρας είναι ο αφέντης», ότι «στη Γαλλία οι γυναίκες δεν κάνουν κουμάντο στους άνδρες τους», και ότι έπρεπε να απαγορευτούν οι νυχτερινές ερωτοτροπίες, τα διαζύγια ανεξαρτήτως του ποια πλευρά τα επιθυμούσε, καθώς και η σεξουαλική ελευθερία και για τους δύο συζύγους, πριν και μετά το γάμο. Η παρακάτω είναι μια ενδεικτική συνομιλία μεταξύ του Λε Ζεν και ενός Νασκάπι, σχετικά με αυτό το θέμα:

> Του είπα ότι δεν είναι έντιμο μια γυναίκα να αγαπάει οποιονδήποτε εκτός από το σύζυγό της και πως, εφόσον αυτό το κακό κυκλοφορεί ανάμεσά τους, εκείνος δεν μπορεί να είναι σίγουρος ούτε για το αν ο γιος του, που ήταν παρών, ήταν πράγματι δικός του γιος. Απάντησε: «Δεν καταλαβαίνεις. Εσείς οι Γάλλοι αγαπάτε μόνο τα δικά σας παιδιά. Όμως εμείς αγαπάμε όλα τα παιδιά της φυλής μας». Άρχισα να γελάω βλέποντάς τον να φιλοσοφεί με τόσο αγροίκο τρόπο (*ό.π.*: 50).

Με την υποστήριξη του κυβερνήτη της Νέας Γαλλίας, οι ιησουίτες πέτυχαν να πείσουν τους Νασκάπι να αποκτήσουν κάποιους αρχηγούς και να φέρουν τις γυναίκες "τους" σε τάξη. Όπως ήταν αναμενόμενο, ένα από τα όπλα που

χρησιμοποίησαν ήταν ο υπαινιγμός ότι όσες γυναίκες παραήταν ανεξάρτητες και δεν υπάκουαν τους συζύγους τους, ήταν πλάσματα του διαβόλου. Όταν εκείνες το ᾽σκασαν, εξαγριωμένες από τις προσπάθειες των ανδρών να τις υποτάξουν, οι ιησουίτες τούς έπεισαν να τις καταδιώξουν και να τις απειλήσουν με φυλάκιση:

> «Τέτοιες πράξεις δικαιοσύνης» –περηφανεύτηκε ο Λε Ζεν σε κάποια περίπτωση– «δεν προξενούν καμιά κατάπληξη στη Γαλλία, επειδή εκεί είναι συνηθισμένο να φέρεται κανείς έτσι. Αυτούς όμως τους ανθρώπους... που ο καθένας θεωρεί ότι έχει γεννηθεί ελεύθερος όπως τα άγρια ζώα που περιπλανιούνται στα μεγάλα τους δάση... είναι άξιο απορίας ή μάλλον θαύμα να τους βλέπεις να υπακούν μια επιτακτική προσταγή ή να εκτελούν μια πράξη αυστηρότητας ή δικαιοσύνης» (*ό.π.*: 54).

Πάντως, η μεγαλύτερη νίκη των ιησουιτών ήταν που έπεισαν τους Νασκάπι να χτυπούν τα παιδιά τους, θεωρώντας ότι η υπερβολική επιείκεια των "αγρίων" απέναντι στους απογόνους τους αποτελούσε το βασικό εμπόδιο στον εκχριστιανισμό τους. Στο ημερολόγιο του Λε Ζεν καταγράφεται η πρώτη φορά που χτυπήθηκε δημόσια ένα κορίτσι, ενώ ένας συγγενής της ανέπτυσσε με ανατριχιαστικό τρόπο στους περαστικούς την ιστορική σημασία του γεγονότος: «Αυτή είναι η πρώτη φορά που επιβάλλουμε τέτοια τιμωρία στη φυλή μας (είπε)» (*ό.π.*: 54-55).

Οι άνδρες Μοντανιέ-Νασκάπι εκπαιδεύτηκαν στην ανδρική υπεροχή διότι οι Γάλλοι ήθελαν να τους ενσταλάξουν το "ένστικτο" της ατομικής ιδιοκτησίας, κι έτσι να γίνουν αξιόπιστοι συνεργάτες στο εμπόριο γούνας. Η κατάσταση ήταν τελείως διαφορετική στις φυτείες, όπου ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας υπαγορευόταν άμεσα από τις ανάγκες των αφεντικών για εργασιακή δύναμη, καθώς και από την τιμή των εμπορευμάτων που παράγονταν από τους σκλάβους για τη διεθνή αγορά.

Όπως έχει τεκμηριωθεί από τις Μπάρμπαρα Μπους και Μαριέτα Μόρισεϊ [Marietta Morrissey], μέχρι την κατάργηση του δουλεμπορίου οι γυναίκες και οι άνδρες υπόκειντο στον ίδιο βαθμό εκμετάλλευσης. Στους ιδιοκτήτες των φυτειών συνέφερε περισσότερο να "αναλώνουν" και να εξουθενώνουν τους σκλάβους μέχρι θανάτου στη δουλειά, παρά να ενθαρρύνουν την αναπαραγωγή τους. Συνεπώς, δεν προωθούσαν ούτε τον καταμερισμό της εργασίας ούτε τις ιεραρχίες με βάση το φύλο. Στους αφρικανούς άνδρες δεν έπεφτε λόγος για την τύχη των αφρικανίδων συντρόφων ή συγγενών τους. Όσο για τις γυναίκες, για τις οποίες δεν έδειχναν ούτως ή άλλως καμιά ιδι-

αίτερη ευαισθησία, απαιτούνταν να δουλεύουν στα χωράφια όπως και οι άνδρες, ειδικά όταν υπήρχε μεγάλη ζήτηση για ζάχαρη και καπνό, και επίσης υπόκειντο στις ίδιες απάνθρωπες τιμωρίες, ακόμα κι όταν ήταν έγκυες (Bush 1990: 42-44).

Κατά ειρωνικό τρόπο, οι σκλάβες "πέτυχαν" μια βάναυση ισότητα με τους άνδρες της τάξης τους (Momsen 1993). Η αντιμετώπισή τους όμως δεν ήταν ποτέ ίδια. Στις γυναίκες έδιναν λιγότερο φαγητό. Αντίθετα με τους άνδρες, ήταν εκτεθειμένες στη σεξουαλική κακοποίηση από τους αφέντες τους. Και τις επιβάλλονταν σκληρότερες τιμωρίες, καθώς, εκτός από τη σωματική οδύνη, είχαν να υποστούν και τη σεξουαλική ταπείνωση, και, όταν ήταν έγκυες, τη βλάβη που προκαλούνταν στο έμβρυο.

Η κατάσταση άλλαξε το 1807, όταν καταργήθηκε το δουλεμπόριο και οι ιδιοκτήτες των φυτειών στην Καραϊβική και την αμερικανική ήπειρο υιοθέτησαν μια συγκεκριμένη πολιτική «αναπαραγωγής σκλάβων». Όπως υπογραμμίζει η Χίλαρι Μπεκλς, στα νησιά Μπαρμπέιντος οι ιδιοκτήτες επιχειρούσαν να ελέγξουν τον αναπαραγωγικό ρυθμό ήδη από τον 17ο αιώνα, «[ενθαρρύνοντάς] τες να αποκτούν λιγότερα ή περισσότερα παιδιά σε συγκεκριμένα χρονικά διαστήματα», ανάλογα με την ποσότητα εργασίας που απαιτούνταν στα χωράφια. Όμως ο έλεγχος των σεξουαλικών σχέσεων των γυναικών και του αναπαραγωγικού ρυθμού συστηματικοποιήθηκε και εντάθηκε μόνο όταν άρχισε να ελαττώνεται ο αριθμός των αφρικανών σκλάβων (Beckles 1989: 92).

Στην Ευρώπη ο εξαναγκασμός των γυναικών να τεκνοποιούν είχε οδηγήσει στην επιβολή της θανατικής ποινής σε όσες έπαιρναν μέτρα αντισύλληψης. Στις φυτείες, όπου οι σκλάβοι άρχισαν να μετατρέπονται σε πολύτιμο εμπόρευμα, η στροφή προς μια πολιτική αναπαραγωγής τους καθιστούσε τις γυναίκες περισσότερο ευάλωτες στο βιασμό, μολονότι οδήγησε σε κάποιες "βελτιώσεις" των συνθηκών εργασίας τους: μείωση των ωρών εργασίας, κατασκευή σπιτιών όπου πήγαιναν για να γεννήσουν, παροχή μαιών που βοηθούσαν στον τοκετό, διεύρυνση των κοινωνικών δικαιωμάτων (π.χ. του δικαιώματος να ταξιδεύουν και να συναθροίζονται) (Beckles 1989: 99-100· Bush: 1990: 135). Όμως αυτές οι αλλαγές δεν ήταν ικανές να μειώσουν ούτε τη βλάβη που προξενούσε στις γυναίκες η δουλειά στα χωράφια, ούτε την πικρία που ένιωθαν εξαιτίας της ανελευθερίας. Με εξαίρεση τα Μπαρμπέιντος, η προσπάθεια των ιδιοκτητών των φυτειών να αυξήσουν τον αριθμό του εργατικού δυναμικού μέσω της «φυσικής αναπαραγωγής» αποτύγχανε, και τα ποσοστά γεννήσεων στις φυτείες παρέμεναν «αφύσικα χαμηλά»

(Bush 1990: 136-137· Beckles 1989 *ό.π.*). Αποτελεί ακόμα αντικείμενο συζήτησης το εάν αυτό το φαινόμενο ήταν αποτέλεσμα μιας άμεσης αντίστασης στη διαιώνιση της σκλαβιάς ή συνέπεια της σωματικής εξασθένησης εξαιτίας των σκληρών συνθηκών στις οποίες υπόκειντο οι σκλάβες (Bush 1990: 143 κ.εξ.). Όπως πάντως επισημαίνει η Μπους, έχουμε λόγους να πιστεύουμε πως η βασική αιτία της αποτυχίας ήταν η άρνηση των γυναικών να τεκνοποιήσουν, αφού, μόλις απαλλάχθηκαν από τη δουλεία, οι κοινότητες των απελεύθερων άρχισαν να μεγαλώνουν, ακόμα κι όταν σε κάποιες περιπτώσεις η οικονομική τους κατάσταση επιδεινώθηκε (Bush 1990).[78]

Εξάλλου, η άρνηση των γυναικών να θυματοποιηθούν μετασχημάτισε τον έμφυλο καταμερισμό της εργασίας, όπως συνέβη στα νησιά της Καραϊβικής, όπου οι υπόδουλες γυναίκες λειτούργησαν ως ημι-ελεύθερες έμποροι, πουλώντας στην αγορά τα προϊόντα που καλλιεργούσαν στα «εδάφη αναγκαίων προμηθειών» ("polinks" στην Τζαμάικα), τα οποία παρέχονταν από τους ιδιοκτήτες των φυτειών στους σκλάβους ώστε να συντηρούνται. Οι ιδιοκτήτες υιοθέτησαν αυτό το μέτρο προκειμένου να γλιτώσουν το κόστος της αναπαραγωγής του εργατικού δυναμικού. Ωστόσο, η πρόσβαση στα «εδάφη αναγκαίων προμηθειών» αποδείχτηκε ωφέλιμη και για τους σκλάβους. Τους πρόσφερε μεγαλύτερη αυτονομία κινήσεων, καθώς και τη δυνατότητα να χρησιμοποιούν το χρόνο που προοριζόταν για τις καλλιέργειές τους σε άλλες δραστηριότητες. Η δυνατότητα να παράγουν μικρές έστω σοδειές, είτε για προσωπική κατανάλωση είτε για πώληση, τόνωσε την ανεξαρτησία τους. Οι γυναίκες ήταν εκείνες που αφοσιώθηκαν περισσότερο στην επιτυχία του εγχειρήματος των «εδαφών αναγκαίων προμηθειών», αφού ήταν εκείνες που πουλούσαν τις σοδειές, επανοικειοποιούμενες και αναπαράγοντας εντός του συστήματος των φυτειών δραστηριότητες που είχαν υπάρξει από τις κύριες ενασχολήσεις τους στην Αφρική. Ως αποτέλεσμα, στα μέσα πλέον του 18ου αιώνα οι σκλάβες στην Καραϊβική είχαν διασφαλίσει τη δική τους θέση στην οικονομία των φυτειών, συνεισφέροντας στην ανάπτυξη, αν όχι στη δημιουργία, της αγοράς τροφίμων του νησιού. Αυτό το πέτυχαν τόσο ως παραγωγοί ενός μεγάλου μέρους των τροφίμων που καταναλώνονταν από τους σκλάβους και τον λευκό πληθυσμό, όσο και ως πλανόδιες πωλήτριες και έμποροι των καλλιεργειών τους, στις οποίες προσέθεταν αγαθά που είχαν πάρει από το μαγαζί του αφέντη, και άλλα που είχαν ανταλλάξει με άλλους σκλάβους ή τους είχαν δοθεί προς πώληση από τους αφέντες τους.

Με αυτή τους την ιδιότητα οι σκλάβες ήρθαν σε επαφή με λευκές προλε-

τάριες, συνήθως υπηρέτριες που είχαν απελευθερωθεί από την εργασία στις φυτείες. Οι σχέσεις μεταξύ τους ήταν συχνά εχθρικές: οι ευρωπαίες προλετάριες, οι οποίες επιβίωναν επίσης καλλιεργώντας και πουλώντας τρόφιμα, έκλεβαν κάποιες φορές τα προϊόντα που έφερναν οι σκλάβες στην αγορά ή επιχειρούσαν να παρακωλύσουν τις πωλήσεις τους. Όμως επίσης, οι δύο ομάδες γυναικών συνεργάζονταν, και δημιούργησαν ένα τεράστιο δίκτυο σχέσεων αγοράς και πώλησης που ξέφευγε από τους νόμους των αποικιακών αρχών, οι οποίες ανησυχούσαν συχνά ότι τέτοιου είδους δραστηριότητες μπορεί να έθεταν τις σκλάβες εκτός του ελέγχου τους.

Παρά τη νομοθεσία που εισήχθη προκειμένου να τις εμποδίσει να πουλούν ή τουλάχιστον να περιορίσει τα μέρη όπου μπορούσαν να το πράττουν, οι σκλάβες συνέχισαν να αναπτύσσουν τις εμπορικές τους δραστηριότητες και την καλλιέργεια των εδαφών αναγκαίων προμηθειών, τα οποία κατέληξαν να θεωρούν δικά τους, με αποτέλεσμα το σχηματισμό, στα τέλη του 18ου αιώνα, μιας πρώιμης αγροτικής τάξης, η οποία στην πράξη μονοπωλούσε τις αγορές του νησιού. Έτσι, σύμφωνα με ορισμένους ιστορικούς, ακόμα και πριν τη χειραφέτηση, η δουλεία στην Καραϊβική είχε στην πραγματικότητα τελειώσει. Αντίθετα απ᾽ ό,τι θα περίμενε κανείς, οι σκλάβες αποτέλεσαν σημαντικό παράγοντα σε αυτή τη διαδικασία, αφού με την αποφασιστικότητά τους διαμόρφωσαν την εξέλιξη της κοινότητας των σκλάβων και της οικονομίας των νησιών, παρά τις πολυάριθμες προσπάθειες των αρχών να περιορίσουν τη δύναμή τους.

Οι σκλάβες της Καραϊβικής, εξάλλου, είχαν επηρεάσει σημαντικά την κουλτούρα του λευκού πληθυσμού, ειδικά των λευκών γυναικών, με τις δραστηριότητές τους ως θεραπεύτριες, μάντισσες, ειδικές στη μαγεία, καθώς και με την “κυριαρχία” τους στις κουζίνες και τις κρεβατοκάμαρες των αφεντών τους (Bush 1990).

Όπως ήταν αναμενόμενο, θεωρήθηκαν η καρδιά της κοινότητας των σκλάβων. Εντυπωσίαζαν τους επισκέπτες με τα τραγούδια τους, τα κεφαλομάντηλα και τα φορέματά τους, καθώς και με τον υπερβολικό τρόπο ομιλίας τους, γεγονότα που σήμερα πια γίνονται αντιληπτά ως τρόποι με τους οποίους σατίριζαν τους αφέντες τους. Οι Αφρικανές και οι Κρεολές επηρέασαν τις συνήθειες των φτωχών λευκών γυναικών, για τις οποίες κάποιος σύγχρονός τους γράφει ότι συμπεριφέρονταν σαν να ήταν Αφρικανές, δένοντας τα παιδιά τους γύρω από τους γοφούς τους, ενώ παράλληλα ισορροπούσαν δίσκους με αγαθά στα κεφάλια τους (Beckles 1989: 81). Το μεγαλύτερο κατόρθωμά τους, πάντως, ήταν η ανάπτυξη μιας ανεξαρτησίας που βασιζό-

ταν σε στρατηγικές επιβίωσης και γυναικεία δίκτυα. Αυτές οι πρακτικές και οι αξίες που τις συνόδευαν, και οι οποίες για την Ρόζαλιν Τέρμποργκ Πεν [Rosalyn Terborg Penn] αποτελούν τις ουσιαστικές αρχές του σύγχρονου αφρικανικού φεμινισμού, επανακαθόρισαν την αφρικανική κοινότητα της διασποράς (σσ. 3-7). Έθεσαν τα θεμέλια όχι μόνο μιας νέας γυναικείας αφρικανικής ταυτότητας, αλλά και μιας νέας κοινωνίας, η οποία –ενάντια στην καπιταλιστική προσπάθεια για επιβολή της σπάνης και της εξάρτησης ως δομικές συνθήκες της ζωής– τασσόταν υπέρ της επανοικειοποίησης και της συγκέντρωσης στα χέρια των γυναικών των απαραίτητων μέσων για την επιβίωση, ξεκινώντας από τη γη, την παραγωγή της τροφής και τη μεταβίβαση από γενιά σε γενιά της γνώσης και της συνεργασίας.

Ο καπιταλισμός και ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας

Όπως έχει δείξει αυτή η σύντομη ιστορία των γυναικών και της πρωταρχικής συσσώρευσης, η κατασκευή μιας νέας πατριαρχικής τάξης πραγμάτων, η οποία μετέτρεψε τις γυναίκες σε υπηρέτριες του ανδρικού εργατικού δυναμικού, αποτέλεσε σημαντική όψη της καπιταλιστικής ανάπτυξης.

Παρείχε τη βάση επί της οποίας μπορούσε να τεθεί σε εφαρμογή ένας έμφυλος καταμερισμός της εργασίας, που διαφοροποιούσε όχι μόνο τα καθήκοντα που όφειλαν να εκτελούν οι γυναίκες και οι άνδρες, αλλά και τις εμπειρίες τους, τη ζωή τους, τη σχέση τους με το κεφάλαιο και με άλλα τμήματα της εργατικής τάξης. Αυτός ο καταμερισμός εργασίας, όπως ακριβώς και ο διεθνής καταμερισμός εργασίας, ήταν πάνω απ᾽ όλα μια σχέση εξουσίας που διαιρούσε το εργατικό δυναμικό και παράλληλα έδινε τεράστια ώθηση στη συσσώρευση του κεφαλαίου.

Είναι αναγκαίο να τονίσουμε αυτό το σημείο, κυρίως αν λάβουμε υπόψη την τάση να αποδίδεται το άλμα που προξένησε ο καπιταλισμός στην παραγωγικότητα της εργασίας αποκλειστικά στην εξειδίκευση των εργασιακών καθηκόντων. Στην πραγματικότητα, τα πλεονεκτήματα που αποκόμισε η καπιταλιστική τάξη από τη διαφοροποίηση μεταξύ αγροτικής και βιομηχανικής εργασίας, καθώς και εντός της ίδιας της βιομηχανικής εργασίας –όπως εξυμνούνται στην ωδή του Άνταμ Σμιθ στην παραγωγή καρφιτσών–, ωχριούν μπροστά σε εκείνα που άντλησε από την υποβάθμιση της εργασίας και της κοινωνικής θέσης των γυναικών.

Όπως έχω υποστηρίξει, η διαφορά ισχύος μεταξύ γυναικών και ανδρών, καθώς και η μεταμφίεση της απλήρωτης γυναικείας εργασίας σε φυσική κατωτερότητα, έχουν επιτρέψει στον καπιταλισμό να επεκτείνει σε τεράστιο

βαθμό το «απλήρωτο μέρος της ημέρας εργασίας» και να χρησιμοποιήσει τον (ανδρικό) μισθό για να συσσωρεύσει γυναικεία εργασία. Σε πολλές περιπτώσεις έχουν επίσης χρησιμεύσει στη μετατροπή του ανταγωνισμού των τάξεων σε ανταγωνισμό μεταξύ ανδρών και γυναικών. Έτσι, η πρωταρχική συσσώρευση ήταν, πάνω απ' όλα, συσσώρευση διαφορών, ανισοτήτων, ιεραρχιών, διαχωρισμών, που έχουν αποξενώσει τους εργάτες και τις εργάτριες μεταξύ τους και από τον ίδιο τους τον εαυτό.

Όπως έχουμε δει, οι άνδρες εργάτες έχουν συχνά υπάρξει συνένοχοι σε αυτή τη διαδικασία, καθώς προσπάθησαν να διατηρήσουν τη δύναμή τους σε σχέση με το κεφάλαιο, υποτιμώντας και πειθαρχώντας τις γυναίκες, τα παιδιά και τους αποικιοκρατούμενους πληθυσμούς. Για την εξουσία όμως αυτή που επέβαλαν στις γυναίκες –και που προερχόταν από την πρόσβαση στη μισθωτή εργασία και την αναγνώριση της συνεισφοράς τους στην καπιταλιστική συσσώρευση– οι άνδρες πλήρωσαν το τίμημα της αποξένωσης, καθώς και της «πρωταρχικής αποσυσσώρευσης» των δικών τους ατομικών και συλλογικών δυνάμεων.

Στα επόμενα κεφάλαια πραγματεύομαι περαιτέρω αυτή τη διαδικασία της αποσυσσώρευσης, εξετάζοντας τρία κεντρικά ζητήματα της μετάβασης από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό: τη συγκρότηση του προλεταριακού σώματος σε μηχανή εργασίας, τις διώξεις των γυναικών ως μαγισσών, και την κατασκευή «αγρίων» και «κανιβάλων» τόσο στην Ευρώπη όσο και στον Νέο Κόσμο.

Σημειώσεις

1. Ο Πέτερ Μπλίκλε δεν δέχεται την έννοια του «πολέμου των χωρικών» λόγω της κοινωνικής σύνθεσης της επανάστασης που περιελάμβανε στις τάξεις της και τεχνίτες, εργάτες ορυχείων και διανοούμενους. Ο Πόλεμος των Χωρικών συνδύαζε ιδεολογική εκλέπτυνση, όπως εκφράζεται στα δώδεκα «άρθρα» των εξεγερμένων, και μία ισχυρή στρατιωτική οργάνωση. Τα δώδεκα «άρθρα» περιελάμβαναν την άρνηση της δουλείας, τη μείωση της δεκάτης, την ανάκληση των νόμων που έδιναν το προνόμιο κυνηγιού και ψαρέματος αποκλειστικά στους φεουδάρχες, την επικύρωση του δικαιώματος να μαζεύεις ξύλα, την ελάφρυνση των υποχρεωτικών εργασιών, τη μείωση των ενοικίων, την επικύρωση του δικαιώματος χρήσης των κοινών γαιών και την κατάργηση των φόρων θανάτου (Blickle 1985: 195-201). Η εξαίρετη στρατιωτική δεινότητα των εξεγερμένων εν μέρει οφειλόταν και στην παρουσία επαγγελματιών στρατιωτών στην εξέγερση, περιλαμβανομένων των Landsknechte, των διάσημων ελβετών στρατιωτών που

αποτελούσαν την εποχή εκείνη την ελίτ των μισθοφορικών σωμάτων στην Ευρώπη. Οι Landsknechte ήταν επικεφαλής των αγροτικών στρατευμάτων, έθεταν τη στρατιωτική τους ειδημοσύνη στην υπηρεσία των αγροτών και σε πολλές περιπτώσεις αρνούνταν να κινηθούν εναντίον των εξεγερμένων. Σε μία περίπτωση αιτιολόγησαν την άρνησή τους λέγοντας ότι και οι ίδιοι κατάγονται από την αγροτιά και ότι εξαρτώνταν από τους αγρότες για την επιβίωσή τους σε καιρό ειρήνης. Όταν ήταν πλέον ξεκάθαρο ότι δεν μπορούσαν να τους εμπιστεύονται, οι γερμανοί ηγεμόνες επιστράτευσαν στρατεύματα της Σουηβικής Ένωσης, που προέρχονταν από απόμακρες περιοχές, για να σπάσουν την αντίσταση των αγροτών. Για την ιστορία των Landsknechte και τη συμμετοχή τους στον Πόλεμο των Χωρικών, βλ. Reinhard Baumann, *I Lanzichenecchi* (1994: 237-256).

2. Πολιτικά, οι Αναβαπτιστές αποτελούσαν ένα μείγμα «των κοινωνικών κινημάτων του ύστερου Μεσαίωνα και του νέου αντικληρικού κινήματος που πυροδότησε η Μεταρρύθμιση». Όπως οι αιρετικοί του Μεσαίωνα, καταδίκαζαν τον οικονομικό ατομικισμό και την απληστία και υποστήριζαν μια μορφή χριστιανικής κοινοκτημοσύνης. Η κατάκτηση του Μύνστερ έγινε κατά την αυγή του Πολέμου των Χωρικών, όταν οι ταραχές και οι εξεγέρσεις στις πόλεις εξαπλώθηκαν από τη Φρανκφούρτη στην Κολωνία και άλλες πόλεις της βόρειας Γερμανίας. Το 1531 οι συντεχνίες πήραν τον έλεγχο της πόλης του Μύνστερ, την μετονόμασαν Νέα Ιερουσαλήμ και υπό την επιρροή ολλανδών μεταναστών Αναβαπτιστών εγκαθίδρυσαν κομμουναλιστική κυβέρνηση βασισμένη στην κοινοκτημοσύνη των αγαθών. Όπως γράφει ο Po-chia Hsia (1988a), τα αρχεία της Νέας Ιερουσαλήμ καταστράφηκαν και η ιστορία της έχει γραφτεί μόνον από τους εχθρούς της. Γι' αυτό και δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι τα γεγονότα εκτυλίχθηκαν όπως εξιστορούνται.
   Σύμφωνα με τις διαθέσιμες πηγές, οι γυναίκες αρχικά έχαιραν μεγάλης ελευθερίας στην πόλη. Μπορούσαν για παράδειγμα να «διαζευχθούν τους άπιστους συζύγους τους και να συνάψουν νέο γάμο». Τα πράγματα άλλαξαν με την απόφαση της ανασχηματισμένης κυβέρνησης να εισαγάγει την πολυγαμία το 1534, προκαλώντας την «ενεργό αντίσταση» των γυναικών, που ενδεχομένως κατεστάλη με φυλακίσεις ή ακόμα και εκτελέσεις (Po-chia Hsia 1988a: 58-59). Το γιατί ελήφθη αυτή η απόφαση δεν είναι ξεκάθαρο. Το επεισόδιο ωστόσο χρήζει βαθύτερης διερεύνησης, δεδομένου του διχαστικού ρόλου, όσον αφορά τις γυναίκες, που έπαιξαν οι συντεχνίες κατά τη «μετάβαση». Γνωρίζουμε μάλιστα ότι σε πολλές χώρες οι συντεχνίες προωθούσαν τον αποκλεισμό των γυναικών από τη μισθωτή εργασία και δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι αντιτίθεντο στις διώξεις των μαγισσών.

3. Για την αύξηση του πραγματικού μισθού και την πτώση των τιμών στην Αγγλία, βλ. North και Thomas (1973: 74). Για τους μισθούς στη Φλωρεντία, βλ. Carlo M. Cipolla (1994: 206). Για την πτώση της αξίας του συνολικού προϊόντος στην Αγγλία, βλ. R. H. Britnel (1993: 156-171). Για τη στασιμότητα της αγροτικής οικονομίας σε διάφορες ευρωπαϊκές χώρες, βλ. B. H. Slicher Van Bath (1963:

160-170). Ο Ρόντνεϊ Χίλτον θεωρεί ότι κατά την περίοδο αυτή υπήρξε «μία συρρίκνωση των αγροτικών και των βιομηχανικών οικονομιών… που πιθανότατα να έπληξε πρώτα την κυρίαρχη τάξη… Τα χωροδεσποτικά έσοδα και τα κέρδη από τη βιομηχανία και το εμπόριο άρχισαν να πέφτουν… Οι εξεγέρσεις στις πόλεις αποδιοργάνωσαν τη βιομηχανική παραγωγή και οι εξεγέρσεις στην ύπαιθρο δυνάμωσαν την αντίσταση στην πληρωμή ενοικίων. Έτσι, τα ενοίκια και τα κέρδη σημείωσαν ακόμη μεγαλύτερη πτώση» (Hilton 1985: 240-241).

4. Για τον Μόρις Ντομπ και τη συζήτηση για τη μετάβαση στον καπιταλισμό, βλ. Harvey J. Kaye (1984: 23-69).
5. Μεταξύ άλλων, κριτική στη μαρξική έννοια της πρωταρχικής συσσώρευσης άσκησαν και οι Samir Amin (1974) και Maria Mies (1986). Ενώ ο Σαμίρ Αμίν εστιάζει την προσοχή του στον ευρωκεντρισμό του Μαρξ, η Μης τονίζει ότι ο Μαρξ αγνοεί την εκμετάλλευση των γυναικών. Διαφορετική είναι η κριτική του Yann Moulier Boutang (1998) που κατηγορεί τον Μαρξ ότι δημιούργησε την εντύπωση πως ο στόχος της ευρωπαϊκής κυρίαρχης τάξης ήταν να απαλλαχθεί από το ανεπιθύμητο εργατικό δυναμικό. Ο Μουλιέ Μπουτάν επιμένει ότι συνέβαινε το αντίθετο: η απαλλοτρίωση των γαιών είχε στόχο να σταθεροποιήσει τους εργαζόμενους στις δουλειές τους και όχι να ενθαρρύνει την κινητικότητα. Ο καπιταλισμός, τονίζει ο Μουλιέ Μπουτάν, ανέκαθεν ενδιαφερόταν να αποτρέπει τη φυγή εργατικού δυναμικού (σσ. 16-27).
6. Όπως επισημαίνει ο Michael Perelman (2000), πρώτος ο Άνταμ Σμιθ εισήγαγε τον όρο «πρωταρχική συσσώρευση», τον οποίο και απέρριψε ο Μαρξ εξαιτίας της α-ιστορικής του χρήσης από τον Σμιθ. «Για να τονίσει τη διαφορά του από τον Σμιθ, ο Μαρξ προέτασσε την υποτιμητική μετοχή "η λεγόμενη" στον τίτλο του τελευταίου μέρους του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου* που είναι αφιερωμένο στην πρωταρχική συσσώρευση. Ο Μαρξ ουσιαστικά απέρριψε τη μυθική "προγενέστερη" συσσώρευση του Σμιθ για να αναδείξει την πραγματική ιστορική εμπειρία της συσσώρευσης» (Perelman 2000: 25-26).
7. Για τη σχέση μεταξύ της ιστορικής και της λογικής διάστασης της «πρωταρχικής συσσώρευσης» και τις συνέπειές της για τα σημερινά πολιτικά κινήματα, βλ. Massimo de Angelis (2001)· Fredy Perlman (1985)· και Mitchel Cohen (1998).
8. Για την περιγραφή των συστημάτων της *encomienda*, της *mita* και της *cuatequil*, βλ. μεταξύ άλλων και André Gunder Frank (1978)· Steve J. Stern (1982)· και Inga Clendinnen (1987). Όπως περιγράφει ο Γκούντερ Φρανκ, η *encomienda* ήταν ένα σύστημα το οποίο «παραχωρούσε στους ισπανούς γαιοκτήμονες δικαιώματα επί της εργασίας των ινδιάνικων κοινοτήτων». [Η *encomienda* εισήχθη το 1503 και παραχωρούσε στους ισπανούς στρατιώτες ή αποίκους εκτάσεις γης ή και ολόκληρα χωριά μαζί με τους «ινδιάνους» κατοίκους τους. Το αποικιακό αυτό σύστημα καταναγκαστικής εργασίας επέβαλλε στους αυτόχθονες πληθυσμούς να εργάζονται απλήρωτοι ή με πολύ μικρούς μισθούς για ορισμένες εβδομάδες ή μήνες κάθε χρόνο στις ιδιοκτησίες των ισπανών αποίκων. (*Σ.τ.μ.*)] Το 1548 οι

Ισπανοί «άρχισαν σταδιακά να αντικαθιστούν την *encomienda de servicio* με την *repartimiento* (που ονομαζόταν *cuatequil* στο Μεξικό και *mita* στο Περού), που απαιτούσε από τους αρχηγούς της ινδιάνικης κοινότητας να παραχωρούν στον ισπανό *juez repartidor* (υπεύθυνο κατανομής) έναν αριθμό ημερών εργασίας το μήνα… Με τη σειρά του, ο ισπανός αξιωματούχος κατένειμε την προσφορά εργασίας στους αρμόδιους επιχειρηματίες-εργολάβους που ήταν υποχρεωμένοι να καταβάλουν έναν κατώτατο μισθό στους εργαζόμενους» (1978: 45). [Η *mita* προϋπήρχε ως μορφή υποχρεωτικής εργασίας σε δημόσια έργα (όπως η κατασκευή δρόμων) στην αυτοκρατορία των Ίνκας, και την υιοθέτησαν οι ισπανοί αποικιοκράτες για να συμπληρώνουν το εργατικό δυναμικό που χρειάζονταν, κυρίως στα ορυχεία ασημιού. (*Σ.τ.μ.*)] Για τις προσπάθειες των Ισπανών να καθυποτάξουν την εργασία στο Μεξικό και το Περού κατά τα διάφορα στάδια της αποικιοκρατίας και για την επίδρασή τους στην καταστροφική μείωση των αυτοχθόνων πληθυσμών, βλ. πάλι Gunder Frank (*ό.π.*: 43-49).

9. Για μια συζήτηση σχετικά με τη «δεύτερη δουλοπαροικία», βλ. Immanuel Wallerstein (1974) και Henry Kamen (1971). Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι οι αγρότες που είχαν πρόσφατα μετατραπεί σε δουλοπάροικους παρήγαν πλέον για τη διεθνή αγορά σιτηρών. Με άλλα λόγια, παρά τη φαινομενικά οπισθοδρομική φύση της εργασιακής σχέσης που τους επιβλήθηκε, με το νέο καθεστώς οι δουλοπάροικοι αυτοί ήταν αναπόσπαστο κομμάτι της αναπτυσσόμενης καπιταλιστικής οικονομίας και του παγκόσμιου καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας.
10. Εδώ ακολουθώ τη ρήση του Μαρξ από το *Κεφάλαιο*, τόμ. Α΄: «Η βία (Gewalt)… είναι από μόνη της οικονομική δύναμη» (1909: 824). Πολύ λιγότερο πειστικό είναι το σχόλιο που συνοδεύει την παραπάνω φράση, ότι «Η βία είναι η μαμή κάθε παλιάς κοινωνίας που κυοφορεί μια νέα» (*ό.π.*). Πρώτον, οι μαμές φέρνουν στον κόσμο τη ζωή και όχι την καταστροφή. Η μεταφορά του Μαρξ υπονοεί επίσης ότι ο καπιταλισμός «εξελίχθηκε» μέσα από δυνάμεις που καλλιεργούνταν στους κόλπους του κόσμου της φεουδαρχίας – υπόθεση που ο ίδιος ο Μαρξ απορρίπτει στην πραγμάτευσή του της πρωταρχικής συσσώρευσης. Το να συγκρίνει κανείς τη βία με τις δυνάμεις παραγωγής της ζωής μιας μαίας επενδύει επιπλέον τη διαδικασία της πρωταρχικής συσσώρευσης με ένα πέπλο καλοήθειας, καθώς υπαινίσσεται την αναγκαιότητα και το αναπόφευκτο της συσσώρευσης και τελικά τον προοδευτικό της χαρακτήρα.
11. Η δουλεία ποτέ δεν είχε καταργηθεί στην Ευρώπη. Επιβίωνε σε θύλακες, κυρίως με τη μορφή της γυναικείας οικιακής εργασίας. Στα τέλη του 15ου αιώνα, ωστόσο, οι Πορτογάλοι είχαν αρχίσει να εισάγουν πάλι δούλους από την Αφρική. Οι προσπάθειες να επιβληθεί η δουλεία συνεχίστηκαν στην Αγγλία καθ' όλη τη διάρκεια του 16ου αιώνα, με αποτέλεσμα, μετά την εισαγωγή των υπηρεσιών πρόνοιας, να κατασκευαστούν άσυλα υποχρεωτικής εργασίας και αναμορφωτήρια, στα οποία, στον ευρωπαϊκό χώρο, η Αγγλία υπήρξε πρωτοπόρος.

12. Επ' αυτού, βλ. Samir Amin (1974). Είναι σημαντικό να τονίζουμε την ύπαρξη της δουλείας στην Ευρώπη κατά τον 16ο και τον 17ο αιώνα (καθώς και αργότερα) γιατί αυτό πολύ συχνά το "ξεχνούν" οι ευρωπαίοι ιστορικοί. Σύμφωνα με τον Σαλβατόρε Μπόνο, τούτη η αυτοεπιβαλλόμενη λήθη ήταν προϊόν του Ανταγωνισμού για την Αφρική, τον οποίο δικαιολογούσαν ως αποστολή για τον τερματισμό της δουλείας στην αφρικανική ήπειρο. Ο Μπόνο εξηγεί ότι οι ευρωπαϊκές ελίτ δεν μπορούσαν να δεχτούν ότι είχαν στη δούλεψή τους δούλους στην Ευρώπη, το υποτιθέμενο λίκνο της δημοκρατίας.
13. Immanuel Wallerstein (1974: 90-95)˙ Peter Kriedte (1978: 69-70).
14. Ο Paolo Thea (1998) έχει ανασυστήσει επισταμένως την ιστορία των γερμανών καλλιτεχνών που πήραν το μέρος των αγροτών:

    Κατά την Προτεσταντική Μεταρρύθμιση, ορισμένοι από τους καλύτερους γερμανούς καλλιτέχνες του 16ου αιώνα εγκατέλειψαν τα εργαστήριά τους για να ενωθούν με τους αγωνιζόμενους αγρότες… Έγραψαν κείμενα εμπνευσμένα από τις αρχές της ευαγγελικής πενίας, της κοινοκτημοσύνης και της αναδιανομής του πλούτου. Μερικές φορές… έπαιρναν και τα όπλα για να υπερασπιστούν το σκοπό τους. Η ατελείωτη λίστα εκείνων που μετά τις στρατιωτικές ήττες του Μαΐου-Ιουνίου 1525 αντιμετώπισαν την αυστηρότητα του ποινικού κώδικα, τον οποίο οι νικητές εφήρμοζαν ανελέητα επί των ηττημένων, περιλαμβάνει πολλά διάσημα ονόματα. Ανάμεσά τους ο Γιοργκ Ράτγκεμπ [Jorg Ratgeb], που διαμελίστηκε στο Πφόρτζχαϊμ (Στουτγάρδη), ο Φίλιπ Ντίτμαν [Philipp Dietman] που αποκεφαλίστηκε και ο Τίλμαν Ρίμενσναϊντερ [Tilman Riemenschneider] που ακρωτηριάστηκε, στο Βύρτσμπουργκ και οι δύο, ο Ματίας Γκρύνεβαλντ [Matthias Grünewald] που διώχτηκε από την αυλή της Μαγεντίας όπου εργαζόταν. Ο Χόλμπαϊν ο Νεότερος [Hans Holbein the Younger] είχε ταραχτεί τόσο από τα γεγονότα που εγκατέλειψε τη Βασιλεία, καθώς η πόλη χειμαζόταν από τις θρησκευτικές συγκρούσεις.

    Καλλιτέχνες, συμπεριλαμβανομένων του Λούκας Κράναχ [Lucas Cranach] (του Πρεσβυτέρου αδελφού Κράναχ) και μυριάδων ελασσόνων ζωγράφων και χαρακτών, συμμετείχαν στον Πόλεμο των Χωρικών και στην Ελβετία, την Αυστρία και το Τιρόλο (*ό.π.*: 7). Η ολόψυχη συμμετοχή των καλλιτεχνών στον αγώνα των αγροτών είναι φανερή και στην επανεκτίμηση των θεμάτων που απεικόνιζαν την αγροτική ζωή –αγρότες που χόρευαν, ζώα και χλωρίδα– στη γερμανική τέχνη του 16ου αιώνα (*ό.π.*: 12-15, 73, 79, 80). «Η ύπαιθρος είχε ζωντανέψει... με την εξέγερση είχε αποκτήσει μια προσωπικότητα άξια να αναπαρασταθεί» (*ό.π.*: 155).
15. Κατά τον 16ο και τον 17ο αιώνα, οι ευρωπαϊκές κυβερνήσεις ερμήνευαν και κατέστελλαν κάθε μορφή κοινωνικής διαμαρτυρίας υπό το πρίσμα του Πολέμου των Χωρικών και των Αναβαπτιστών. Ο απόηχος της επανάστασης των Αναβαπτιστών ήταν αισθητός στην ελισαβετιανή Αγγλία και τη Γαλλία και ενέπνεε επιφυλακτικότητα και σκληρότητα απέναντι σε καθετί που αμφισβητούσε την κα-

θεστηκυία τάξη. Η λέξη «αναβαπτιστής» έγινε βρισιά, εξέφραζε αποδοκιμασία και απέδιδε την εγκληματική πρόθεση, αντίστοιχα με τη λέξη «κομμουνιστής» τη δεκαετία του 1950 στις ΗΠΑ ή τη λέξη «τρομοκράτης» σήμερα.

16. Στην επικράτεια ορισμένων πόλεων-κρατών, οι τοπικές αρχές και τα προνόμια των χωριών διατηρήθηκαν και οι αγρότες «εξακολουθούσαν να αρνούνται τις εισφορές, τους φόρους και τις υποχρεωτικές εργασίες»· «με άφηναν να φωνασκώ και δεν μου έδωσαν τίποτα», διαμαρτυρόταν ο αβάς του Σούσενριντ για τους αγρότες που δούλευαν στα χωράφια του (Blickle 1985: 172). Στην άνω Σουηβία, παρότι η δουλοπαροικία δεν είχε καταργηθεί, πολλά από τα αιτήματα που σχετίζονταν με τα κληρονομικά και τα γαμήλια δικαιώματα έγιναν αποδεκτά με τη Συνθήκη του Μέμινγκεν το 1526. «Στον άνω Ρήνο, επίσης, κάποιες περιοχές συνήψαν συμφωνίες θετικές για τους αγρότες» (*ό.π.*: 172-174). Στη Βέρνη και τη Ζυρίχη η δουλοπαροικία καταργήθηκε. Στο Τιρόλο και το Σάλτσμπουργκ έγιναν διαπραγματεύσεις για τη βελτίωση των κανονισμών για την έγγεια περιουσία του «κοινού ανθρώπου» (*ό.π.*: 176-179). Πραγματικό παιδί της επανάστασης, ωστόσο, ήταν η συνέλευση της περιφέρειας, που εγκαινιάστηκε το 1525 στην άνω Σουηβία και έθεσε τα θεμέλια ενός συστήματος αυτοδιοίκησης που λειτουργούσε έως τον 19ο αιώνα. Μετά το 1525 προέκυψαν κι άλλες τέτοιες περιφερειακές συνελεύσεις «[υλοποιώντας] εν μέρει ένα από τα αιτήματα του 1525: ότι ο κοινός άνθρωπος οφείλει να αποτελεί μέρος των περιφερειών, μαζί με τους ευγενείς, τον κλήρο και τις αρχές της πόλης». Ο Μπλίκλε καταλήγει ότι: «Όπου ίσχυσαν οι συνελεύσεις, δεν μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι οι άρχοντες έστεψαν τη στρατιωτική τους κατάκτηση με πολιτική νίκη, [αφού] ο ηγεμόνας εξαρτιόταν ακόμη από τη συναίνεση του κοινού ανθρώπου. Μόνον αργότερα, κατά την εγκαθίδρυση του απολυταρχικού κράτους, κατάφερε ο ηγεμόνας να αποδεσμευτεί από τη συναίνεση αυτή» (*ό.π.*: 181-182).

17. Σχετικά με την αυξανόμενη φτώχεια που έφερε παντού στον κόσμο η καπιταλιστική ανάπτυξη, ο γάλλος ανθρωπολόγος Claude Meillassoux στο *Maidens, Meal and Money* (1981), περιγράφει πώς η αντίφαση αυτή θα αποτελούσε μελλοντικά σημείο κρίσης για τον καπιταλισμό: «Τελικά ο ιμπεριαλισμός, ως μέσο αναπαραγωγής φτηνής εργασιακής δύναμης, οδηγεί τον καπιταλισμό σε τεράστια κρίση, αφού, ακόμη κι αν υπάρχουν εκατομμύρια άνθρωποι στον κόσμο… που δεν εμπλέκονται άμεσα στην καπιταλιστική ανάπτυξη… πόσο είναι ακόμη σε θέση, παρά τη διατάραξη των κοινωνικών σχέσεων, τους λιμούς και τους πολέμους που επιφέρει ο καπιταλισμός, να παράγουν τα μέσα για να συντηρηθούν οι ίδιοι και να ταΐσουν τα παιδιά τους;» (σ. 140).

18. Η έκταση της δημογραφικής καταστροφής που προκάλεσε η «Ανταλλαγή του Κολόμβου» [η τεραστίων διαστάσεων ανταλλαγή ζώων, φυτών, ανθρώπων (και σκλάβων), μεταδιδόμενων ασθενειών, αντιλήψεων και πολιτισμών που συνέβη μεταξύ Παλαιού και Νέου κόσμου (Σ.τ.μ.)] είναι ακόμη υπό συζήτηση. Οι εκτιμήσεις σχετικά με τη μείωση του πληθυσμού στη Νότια και την Κεντρική Αμερι-

κή κατά τον πρώτο μετα-κολομβιανό αιώνα παρουσιάζουν μεγάλες αποκλίσεις, ωστόσο οι σύγχρονοι μελετητές τείνουν να ομοφωνούν στη σύγκριση του φαινομένου με ένα αμερικανικό Ολοκαύτωμα. Ο David Noble Cook (1981) αναφέρει ότι: «Μέχρι και 9 εκατομμύρια άτομα μπορεί να έμεναν στην επικράτεια του σημερινού Περού. Έναν αιώνα μετά, ο αριθμός των κατοίκων ήταν περίπου το ένα δέκατο του αριθμού των κατοίκων την εποχή που οι Ευρωπαίοι εισέβαλαν στις Άνδεις» (σ. 116).

19. Σχετικά με τις αλλαγές στο χαρακτήρα του πολέμου στην πρώιμη νεωτερική Ευρώπη, βλ. Kaltner (1998)· Cunningham και Grell (2000: 95-102), οι οποίοι γράφουν: «Τη δεκαετία του 1490 ένας μεγάλος στρατός θα αποτελείτο από 20.000 άντρες, ενώ το 1550 από τους διπλάσιους. Στα τέλη του Τριακονταετούς Πολέμου οι μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις είχαν στρατεύματα με 150.000 άνδρες» (σ. 95).
20. Το χαρακτικό του Άλμπρεχτ Ντίρερ δεν ήταν η μοναδική αναπαράσταση των «Τεσσάρων Ιπποτών της Αποκαλύψεως». Υπάρχει και μία του Λούκας Κράναχ (1522) και μία του Ματέους Μέριαν [Mattheus Merian] (1630). Πολυάριθμες ήταν και οι αναπαραστάσεις πεδίων μάχης, που απεικόνιζαν σφαγές στρατιωτών και αμάχων, χωριά στις φλόγες, σειρές κρεμασμένων. Το κύριο θέμα της ζωγραφικής του 16ου και του 17ου αιώνα ήταν μάλλον ο πόλεμος, αφού κατά κάποιον τρόπο παρεισέφρυε σε όλες τις αναπαραστάσεις, ακόμη και σε αυτές που είχαν σαφώς θρησκευτικό θέμα.
21. Το αποτέλεσμα αυτό αποκαλύπτει τις δύο κινητήριες δυνάμεις της Μεταρρύθμισης: τις λαϊκές τάξεις και την ελίτ, που σύντομα χωρίστηκαν σε αντίπαλα στρατόπεδα. Ενώ η συντηρητική πλευρά της Μεταρρύθμισης τόνιζε τις αρετές της εργασίας και της συσσώρευσης πλούτου, η λαϊκή απαιτούσε μία κοινωνία που θα λειτουργούσε με βάση τη «θεϊκή αγάπη», την ισότητα και την κοινοτική αλληλεγγύη. Για την ταξική διάσταση της Μεταρρύθμισης, βλ. Henry Heller (1986) και Po-Chia Hsia (1988).
22. Hoskins (1976: 121-123). Στην Αγγλία η φιλο-μεταρρυθμιστική Εκκλησία κατείχε το 25-30% της ακίνητης περιουσίας της χώρας. Από τη γη αυτή ο Ερρίκος Η΄ πούλησε το 60%. Αυτοί που κέρδισαν περισσότερο από τη δήμευση και αποδείχτηκαν περισσότερο πρόθυμοι να περιφράξουν τις νεοαποκτημένες γαίες δεν ήταν η παλιά αριστοκρατία ούτε εκείνοι που εξαρτώνταν από τις κοινές γαίες για την επιβίωσή τους, αλλά η ανώτερη τάξη και οι «νέοι άνδρες», ειδικά οι δικηγόροι και οι έμποροι, οι οποίοι στα μάτια των χωρικών προσωποποιούσαν την απληστία (Cornwall 1977: 22-28). Η οργή των χωρικών ξεσπούσε συνήθως ακριβώς εναντίον αυτών των «νέων ανδρών». Ένα εξαιρετικό στιγμιότυπο των νικητών και των χαμένων αυτής της μεγάλης μεταβίβασης γης που προκάλεσε η Αγγλική Μεταρρύθμιση προσφέρει ο πίνακας 15 στο Kriedte (1983: 60), όπου φαίνεται ότι το 20-25% της γης που έχασε η Εκκλησία αποκτήθηκε από την ανώτερη τάξη. Ακολουθούν οι πιο σχετικές στήλες:

ΚΑΤΑΝΟΜΗ ΤΗΣ ΓΗΣ ΣΕ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΟΜΑΔΕΣ
ΣΤΗΝ ΑΓΓΛΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΟΥΑΛΙΑ

	1436*	1690
Μεγαλοϊδιοκτήτες	15-20	15-20
Ανώτερη τάξη	25	45-50
Μικροϊδιοκτήτες	20	25-33
Εκκλησία και Στέμμα	25-33	5-10

[*εκτός Ουαλίας]

Για τις συνέπειες της Μεταρρύθμισης στην Αγγλία όσον αφορά την κατοχή γης, βλ. επίσης Christopher Hill (1958), ο οποίος γράφει:

> Δεν είναι ανάγκη να εξιδανικεύσουμε τα μοναστήρια ως καλόβουλους γαιοκτήμονες για να αποδεχτούμε τις μαρτυρίες συγχρόνων ότι οι νέοι αγοραστές γης μείωναν το χρόνο των μισθώσεων, ζητούσαν υπερβολικά ενοίκια και έκαναν εξώσεις σε ενοικιαστές… «Δεν γνωρίζετε», είπε ο Τζον Πάλμερ σε κάποιους κατόχους τίτλων γης στους οποίους έκανε έξωση, «ότι το έλεος του βασιλέως έχει ρημάξει όλα τα κτήματα των μοναχών, και συνεπώς είναι ο καιρός εμείς οι κύριοι να ρημάξουμε τα κτήματα των φτωχών υπηρετών όπως εσείς;» (Hill 1958: 41).

23. Βλ. Midnight Notes (1990)˙ βλ. επίσης *The Ecologist* (1993)˙ και για την εν εξελίξει συζήτηση για τις «περιφράξεις» και τις «κοινές γαίες», βλ. *The Commoner*, ιδιαίτερα τα τεύχη 2 (Σεπτέμβριος 2001) και 3 (Ιανουάριος 2002).
24. Αρχικά «περίφραξη» σήμαινε «την περικύκλωση ενός κομματιού γης με φράχτες, τάφρους ή άλλα εμπόδια στην ελεύθερη διέλευση ανθρώπων και ζώων, με το φράχτη να δηλώνει την αποκλειστική ιδιοκτησία και κατοχή γης. Στο εξής, με την περίφραξη η συλλογική χρήση γης, που συνήθως συνοδευόταν από κάποιο βαθμό κοινοτικής ιδιοκτησίας, θα καταργείτο και θα αντικαθίστατο από την ατομική ιδιοκτησία και κατοχή της γης» (Slater 1968: 1-2). Κατά τον 15ο και 16ο αιώνα υπήρξε μία ποικιλία μεθόδων κατάργησης της συλλογικής χρήσης της γης. Οι νομικοί τρόποι ήταν: α) Η αγορά από ένα άτομο ολόκληρης της ακίνητης περιουσίας και των σχετικών κοινών δικαιωμάτων επ᾽ αυτής˙ β) η έκδοση από τον βασιλιά ειδικής άδειας για περίφραξη ή η θέσπιση διατάγματος περίφραξης από το κοινοβούλιο˙ γ) η συμφωνία ανάμεσα στον γαιοκτήμονα και τους ενοικιαστές γης, επικυρωμένη με δικαστική απόφαση˙ δ) επιμέρους περιφράξεις χερσότοπων από τους γαιοκτήμονες με βάση τους όρους των νόμων του Μέρτον (1235) και του Γουέστμινστερ (1285). Ο Roger Manning (1998) σημειώνει, ωστόσο, ότι αυτές οι «νόμιμες μέθοδοι… συχνά απέκρυπταν τη χρήση βίας, απάτης και εκφοβισμού εναντίον των ενοικιαστών» (σ. 25). Ο Edmund B. Fryde (1996) επίσης γράφει ότι «η παρατεταμένη παρενόχληση των ενοικιαστών σε συνδυασμό με απειλές έξωσής τους όταν υπήρχε η παραμικρή νομική δυνατότητα» καθώς και η χρήση σωματικής βίας αποσκοπούσαν

σε μαζικές εκδιώξεις «ιδιαίτερα στην ταραγμένη περίοδο 1450-85 [δηλ. στον Πόλεμο των Ρόδων]» (σ. 186). Ο Τόμας Μορ [Thomas More] στην *Ουτοπία* (1516) εξέφρασε την αγωνία και την ερήμωση που προκάλεσαν αυτές οι μαζικές εκδιώξεις, όταν αναφέρεται στα πρόβατα που είχαν γίνει τόσο πεινασμένα και άγρια, ώστε «καταβρόχθιζαν τους ίδιους τους ανθρώπους». «Πρόβατα», προσθέτει, «που αφάνιζαν, κατέστρεφαν και καταβρόχθιζαν ολόκληρα λιβάδια, σπίτια και πόλεις».

25. Ο Michael Perelman (2000) τονίζει το πόσο σημαντικά ήταν τα «εθιμικά δικαιώματα» (όπως αυτό του κυνηγιού), σημειώνοντας ότι συχνά είχαν ζωτική σημασία, αφού από την εφαρμογή ή τη μη εφαρμογή τους εξαρτιόταν η επιβίωση ή, αντίθετα, η ολική ένδεια (σ. 38 κ.εξ.).
26. Το δοκίμιο του Γκάρετ Χάρντιν για την «τραγωδία των κοινών γαιών» (1968) ήταν ένας από τους στυλοβάτες της ιδεολογικής εκστρατείας για την υποστήριξη της ιδιωτικοποίησης της γης στη δεκαετία του 1970. Η «τραγωδία», σύμφωνα με την εκδοχή του Χάρντιν, έγκειται στο αναπόφευκτο του χομπσιανού εγωισμού ως ειδοποιό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Κατά την άποψή του, σε μία υποθετική κοινοτική γη ο κάθε βοσκός επιθυμεί να μεγιστοποιήσει το κέρδος του ανεξάρτητα από τις επιπτώσεις των πράξεών του στους άλλους βοσκούς, με συνέπεια «όλοι οι άνθρωποι να οδεύουν προς την καταστροφή, αφού ο καθένας επιζητεί το δικό του μέγιστο συμφέρον» (στο Baden και Noonan [επιμ.], 1998: 8-9).
27. Η «εκσυγχρονιστική» υπεράσπιση των περιφράξεων έχει μακρά ιστορία, αλλά απέκτησε νέα δυναμική με τον νεοφιλελευθερισμό. Βασικός υποστηρικτής τους υπήρξε η Παγκόσμια Τράπεζα η οποία έχει ζητήσει συχνά από κυβερνήσεις της Αφρικής, της Ασίας, της Λατινικής Αμερικής και της Ωκεανίας να ιδιωτικοποιήσουν τις κοινοτικές γαίες ως προϋπόθεση για να λάβουν δάνεια (World Bank 1989). Μία κλασική υποστήριξη της αύξησης της παραγωγικότητας που προκύπτει από τις περιφράξεις, βρίσκεται στο έργο του Harriett Bradley (1968, α΄ έκδοση 1918). Η πιο πρόσφατη ακαδημαϊκή βιβλιογραφία έχει μια περισσότερο αμερόληπτη προσέγγιση στο ζήτημα του κόστους και του κέρδους των περιφράξεων, όπως για παράδειγμα οι εργασίες των G. E. Mingay (1997) και Robert S. Duplessis (1997: 65-70). Η διαμάχη για τις περιφράξεις έχει πλέον λάβει διεπιστημονικό χαρακτήρα. Ένα παράδειγμα διεπιστημονικής προσέγγισης αποτελεί το *Enclosure Acts. Sexuality, Property and Culture in Early Modern England* (1994) σε επιμέλεια των Richard Burt και John Michael Archer – ειδικά τα δοκίμια των James R. Siemon, "Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation", και William C. Caroll, "'The Nursery of Beggary': Enclosure, Vagrancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period". Ο Γουίλιαμ Κάρολ αναφέρει τη θερμή υποστήριξη εκπροσώπων των γαιοκτημόνων στις περιφράξεις των κοινοτικών γαιών κατά την περίοδο των Τυδώρ. Σύμφωνα με αυτούς, οι περιφράξεις ενθάρρυναν την ιδιωτική επιχείρηση που με τη σειρά της αύξησε την

αγροτική παραγωγικότητα, ενώ οι κοινές γαίες αποτελούσαν «φυτώρια και υποδοχείς κλεφτών, απατεώνων και ζητιάνων» (Caroll 1994: 37-38).

28. De Vries (1976: 42-43)· Hoskins (1976: 11-12).
29. Οι κοινές γαίες ήταν οι χώροι διοργάνωσης λαϊκών γιορτών και άλλων συλλογικών δραστηριοτήτων, όπως αθλημάτων, παιχνιδιών και συναντήσεων. Όταν περιφράχτηκαν, η κοινωνικότητα που χαρακτήριζε την κοινότητα του χωριού υποβαθμίστηκε σοβαρά. Ανάμεσα στις τελετές που εξαφανίστηκαν με την περίφραξη των χωραφιών ήταν η λιτανεία για τη σοδειά ("Rogationtide perambulation"), μία λατρευτική πομπή μέσα στα λιβάδια που γινόταν ετησίως [την ημέρα της Αναλήψεως] με σκοπό να ευλογηθεί η συγκομιδή (Underdown 1985: 81).
30. Για τη διάρρηξη της κοινωνικής συνοχής, βλ. (μεταξύ άλλων) David Underdown, *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603-1660* (1985), ιδιαίτερα το κεφ. 3 που περιγράφει επίσης τις προσπάθειες της παλιότερης αριστοκρατίας να διαφοροποιηθεί από τους *nouveaux riches* [νεόπλουτους].
31. Kriedte (1983: 55)· Briggs (1998: 289-316).
32. Η οικοτεχνία υπήρξε επέκταση της φεουδαρχικής, αγροτικής βιοτεχνίας, που αναδιαρθρώθηκε από τους καπιταλιστές επιχειρηματίες οι οποίοι θέλησαν να εκμεταλλευτούν τη βαθιά δεξαμενή εργατικού δυναμικού που απελευθερώθηκε με τις περιφράξεις. Με την κίνηση αυτή οι επιχειρηματίες σκόπευαν να αποφύγουν τους υψηλούς μισθούς και τη δύναμη των συντεχνιών των πόλεων. Έτσι γεννήθηκε το σύστημα υπεργολαβιών – ένα σύστημα στο οποίο οι καπιταλιστές επιχειρηματίες διένεμαν στις οικογένειες της υπαίθρου μαλλί ή βαμβάκι για να γνέθουν ή να υφαίνουν ή ακόμα και τα εργαλεία της δουλειάς, και στη συνέχεια έπαιρναν το τελικό προϊόν. Η σημασία του συστήματος υπεργολαβιών και της οικοτεχνίας για την ανάπτυξη της βρετανικής βιομηχανίας μπορεί να διαπιστωθεί από το γεγονός ότι το σύνολο της υφαντουργίας, ο σημαντικότερος τομέας στην πρώτη φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης, οργανώθηκε με αυτόν τον τρόπο. Η οικοτεχνία πρόσφερε στους εργοδότες δύο κύρια πλεονεκτήματα: απέτρεπε τον κίνδυνο των «συμπράξεων» και έκανε πιο φτηνό το κόστος εργασίας, αφού οι εργάτες είχαν δωρεάν παροχή οικιακών υπηρεσιών και τη συνεργασία των παιδιών και των γυναικών τους, που αντιμετωπίζονταν ως βοηθοί και πληρώνονταν με χαμηλούς «επικουρικούς» μισθούς.
33. Η μισθωτή εργασία ταυτίστηκε τόσο πολύ με τη σκλαβιά, ώστε οι Levellers [Ισοπεδωτές] εξαίρεσαν τους μισθωτούς από την ψήφο, επειδή δεν τους θεωρούσαν επαρκώς ανεξάρτητους από τους εργοδότες τους. «Γιατί θα έπρεπε ένας ελεύθερος άνθρωπος να μετατρέψει τον εαυτό του σε σκλάβο;», ρωτούσε η Αλεπού, ένας χαρακτήρας στο έργο του Edmund Spenser, *Mother Hubbard's Tale* (1591).
34. Herzog (1989: 45-52). Η βιβλιογραφία για τους περιπλανώμενους και τους αλήτες είναι τεράστια. Ανάμεσα στα πιο σημαντικά έργα είναι των A. Beier (1974) και B. Geremek, *Poverty. A History* (1994).

35. Fletcher (1973: 64-77)· Cornwall (1977: 137-241)· Beer (1982: 82-139). Στις αρχές του 16ου αιώνα σε πολλές από τις εξεγέρσεις εναντίον των περιφράξεων συμμετείχε η κατώτερη αριστοκρατία που χρησιμοποίησε το λαϊκό μίσος για τις περιφράξεις, τις συνενώσεις γαιών και τη δημιουργία πάρκων σε πρώην κοινές γαίες, για να διευθετήσει τις διαφορές της με τους ανώτερούς της. Μετά όμως το 1549, «η ηγετική παρουσία ευγενών στις αντιδράσεις για τις περιφράξεις μειώθηκε και την πρωτοβουλία ανελάμβαναν συνήθως οι μικροϊδιοκτήτες, οι τεχνίτες και οι εργάτες γης» (Manning 1988: 312). Ο Μάνινγκ αναφέρει τους «ξένους» ως χαρακτηριστικά θύματα των εξεγέρσεων για τις περιφράξεις. «Οι έμποροι που επιχειρούσαν να εξαγοράσουν την είσοδό τους στη γαιοκτητική αριστοκρατία ήταν ιδιαίτερα ευάλωτοι στις εξεγέρσεις, όπως και οι αγρότες ενοικιαστές γης. Οι νέοι ιδιοκτήτες και οι ενοικιαστές υπήρξαν θύματα των ταραχών για τις περιφράξεις στις 24 από τις 75 υποθέσεις του Ανωτέρου Δικαστηρίου. Μία άλλη κατηγορία προσώπων αποτελείτο από έξι ευγενείς ιδιοκτήτες που νοίκιαζαν τη γη τους» (Manning 1988: 50).
36. Manning (1988: 96-97, 114-116, 281)· Mendelson και Crawford (1998).
37. Την αυξανόμενη παρουσία γυναικών σε εξεγέρσεις εναντίον των περιφράξεων επηρέασε η λαϊκή πεποίθηση ότι οι γυναίκες ήταν «άνομες» και ότι μπορούσαν να βγάζουν τους φράχτες χωρίς να τιμωρούνται (Mendelson και Crawford 1998: 386-387). Ωστόσο, το Ανώτατο Δικαστήριο ανέλαβε να απαλλάξει τον λαό από αυτήν την αυταπάτη, υπερβαίνοντας μάλιστα τις αρμοδιότητές του. Το 1605, ένα χρόνο μετά τη θέσπιση του νόμου του Ιακώβου Α΄ για τη μαγεία, αποφάσισε ότι «αν οι γυναίκες παρανομούν συμμετέχοντας σε καταπατήσεις, ταραχές, ή με άλλον τρόπο, και υποβληθεί αγωγή εναντίον τους και εναντίον των ανδρών τους, αυτοί [οι άνδρες] θα πληρώσουν τα πρόστιμα και τις ζημιές, ακόμα κι αν η καταπάτηση ή η παραβίαση έγινε εν αγνοία τους» (Manning 1988: 98).
38. Για το θέμα αυτό, βλ., μεταξύ άλλων, Maria Mies (1986).
39. Το 1600 οι πραγματικοί μισθοί στην Ισπανία είχαν χάσει το 30% της αγοραστικής τους δύναμης σε σχέση με το 1511 (Hamilton 1965: 280). Για την Επανάσταση των Τιμών, βλ. ειδικότερα το κλασικό πλέον έργο του Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650* (1965), που μελετά την επίδραση της κυκλοφορίας του αμερικανικού χρυσού και ασημιού· ακόμη, το έργο του David Hackett Fischer, *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythms of History* (1996), που μελετά την άνοδο των τιμών από τον Μεσαίωνα μέχρι σήμερα – ειδικά το κεφάλαιο 2 (66-113)· και του Peter Ramsey (επιμ.), *The Price Revolution in Sixteenth Century England* (1971).
40. Braudel (1966, τόμ. Α΄: 517-524).
41. Ο Peter Kriedte (1983) συνοψίζει τις οικονομικές εξελίξεις της περιόδου ως εξής: «Η κρίση όξυνε τις διαφοροποιήσεις στα εισοδήματα και τις περιουσίες. Παράλληλα με την ένδεια και την προλεταριοποίηση, υπήρξε μία αυξανόμενη συσσώρευση πλούτου… Η έρευνα στο Τσίπενχαμ του Κέιμπριτζσιρ έχει δείξει ότι οι

κακές σοδειές [στα τέλη του 16ου και τις αρχές του 17ου αιώνα] οδήγησαν σε μία αποφασιστική μεταβολή. Ανάμεσα στα 1544 και 1712 τα μεσαίου μεγέθους κτήματα σχεδόν εξαφανίστηκαν. Την ίδια στιγμή το ποσοστό των ιδιοκτησιών άνω των 90 εκταρίων αυξήθηκε από το 3% στο 14%, ενώ τα νοικοκυριά χωρίς κλήρο από το 32% στο 63%» (Kriedte 1983: 54-55).

42. Wallerstein (1974: 83)· Le Roy Ladurie (1974). Το αυξανόμενο ενδιαφέρον των καπιταλιστών επιχειρηματιών για χρηματικά δάνεια αποτέλεσε ίσως το κίνητρο για την εκδίωξη των Εβραίων κατά τον 15ο και 16ο αιώνα από τις περισσότερες πόλεις και χώρες της Ευρώπης – την Πάρμα (1488), το Μιλάνο (1489), τη Γενεύη (1490), την Ισπανία (1492) και την Αυστρία (1496). Οι απελάσεις και τα πογκρόμ συνεχίστηκαν για έναν περίπου αιώνα. Μέχρι να αλλάξει η ροή των πραγμάτων με τον αψβούργο αυτοκράτορα Ρούντολφ Β΄ το 1577, στο μεγαλύτερο μέρος της δυτικής Ευρώπης απαγορευόταν να ζουν Εβραίοι. Ο δανεισμός χρημάτων, που νωρίτερα είχε κηρυχθεί ανάξιος για τους χριστιανούς, αποκαταστάθηκε όταν απέκτησε χαρακτηριστικά προσοδοφόρας επιχείρησης. Αυτό δείχνει ένας διάλογος ανάμεσα σε έναν χωρικό και έναν πλούσιο αστό, που έγραψε κάποιος ανώνυμος Γερμανός γύρω στα 1521:

Χωρικός: Τι με φέρνει σε σένα; Γιατί να θέλω να δω πώς περνάς το χρόνο σου;

Αστός: Πώς θα έπρεπε να περνάω το χρόνο μου; Κάθομαι εδώ, μετρώντας τα χρήματά μου, δεν βλέπεις;

Χωρικός: Πες μου δημότη, ποιος σου έδωσε τόσα πολλά χρήματα, ώστε ξοδεύεις όλο το χρόνο σου για να τα μετρήσεις;

Αστός: Θες να μάθεις ποιος μου έδωσε όλα αυτά τα χρήματα; Θα σου πω. Ένας χωρικός έρχεται χτυπώντας την πόρτα μου και μου ζητάει να του δανείσω δέκα ή είκοσι γκίλντες. Ελέγχω αν κατέχει κάποια καλή γη για βοσκότοπο ή κάποιο κτήμα κατάλληλο για όργωμα. Μου λέει, «Ναι, έχω ένα καλό λιβάδι και ένα καλό χωράφι, που μαζί αξίζουν εκατό γκίλντες». Του απαντάω: «Τέλεια. Υποθήκευσε το λιβάδι και το χωράφι σου ως πρόσθετες εγγυήσεις, και αν αναλάβεις να πληρώνεις μία γκίλντα κάθε χρόνο ως επιτόκιο μπορείς να πάρεις το δάνειό σου των είκοσι γκιλντών». Χαρούμενος με τα καλά νέα ο χωρικός απαντάει: «Ευχαρίστως θα σου δώσω τις υποθήκες μου». «Πρέπει όμως να σου πω», του ανταπαντώ, «ότι αν δεν μπορέσεις να πληρώσεις το επιτόκιο εγκαίρως, η γη σου θα περάσει στην ιδιοκτησία μου». Κι αυτό δεν φοβίζει τον χωρικό, προχωράει στη μεταβίβαση της γης του σε μένα, ως υποθήκη για το δάνειο. Του δανείζω τα χρήματα και πληρώνει το επιτόκιο εγκαίρως για ένα ή δύο χρόνια. Μετά έρχεται μια κακή σοδειά και σύντομα μένει πίσω στις πληρωμές. Του κατάσχω τη γη, του κάνω έξωση και το βοσκοτόπι και το κτήμα γίνονται δικά μου. Κι αυτό δεν το κάνω μονάχα με τους χωρικούς αλλά και με τους τεχνίτες. Αν κάποιος από αυτούς κατέχει κάποιο καλό σπίτι, το υποθηκεύω δανείζοντάς του ένα ποσό χρημάτων και

σύντομα το σπίτι ανήκει σε μένα. Έτσι αποκτώ μεγάλη περιουσία και πλούτο, κι αυτός είναι ο λόγος που ξοδεύω τόσο χρόνο για να μετρώ τα χρήματά μου.
Χωρικός: Και 'γω που νόμιζα ότι μονάχα οι Εβραίοι ασκούν την τοκογλυφία! Τώρα ακούω ότι το κάνουν και οι Χριστιανοί.
Αστός: Τοκογλυφία; Ποιος μιλάει για τοκογλυφία; Δεν υπάρχει κανένας τοκογλύφος εδώ. Αυτό που πληρώνει ο οφειλέτης είναι ο τόκος (G. Strauss: 110-111).

43. Αναφερόμενος στη Γερμανία, ο Πέτερ Κρίνττε [Peter Kriedte] γράφει: «Πρόσφατες έρευνες έχουν δείξει ότι κατά τη διάρκεια των πρώτων δεκαετιών του 16ου αιώνα ένας οικοδόμος στο Άουγκσμπουργκ [στη Βαυαρία] ήταν σε θέση να συντηρεί επαρκώς τη γυναίκα του και δύο παιδιά με το ετήσιο εισόδημά του. Έκτοτε η ποιότητα ζωής του άρχισε να πέφτει. Ανάμεσα στα 1566 και 1575 και από το 1585 μέχρι το ξέσπασμα του Τριακονταετούς Πολέμου οι μισθοί του πλέον δεν αρκούσαν για τη στοιχειώδη επιβίωση της οικογένειάς του (Kriedte 1983: 51-52). Για την εξαθλίωση της ευρωπαϊκής εργατικής τάξης εξαιτίας των περιφράξεων και της Επανάστασης των Τιμών, βλ. επίσης C. Lis και H. Soly (1979: 72-79). Όπως γράφουν, στη Αγγλία «ανάμεσα στα 1500 και 1600 σημειώθηκε εξαπλάσια άνοδος των τιμών των δημητριακών και τριπλάσια αύξηση των μισθών. Δεν είναι, λοιπόν, περίεργο που για τον Φράνσις Μπέικον οι εργάτες και οι ενοικιαστές γης δεν ήταν τίποτα περισσότερο παρά "οι ζητιάνοι του σπιτιού"». Την ίδια περίοδο στη Γαλλία η αγοραστική δύναμη των ενοικιαστών γης και των μισθωτών εργατών έπεσε κατά 45%. «Στη Νέα Καστίλλη… η μισθωτή εργασία και η φτώχεια θεωρούνταν συνώνυμες» (*ό.π.*: 72-74).
44. Για την ανάπτυξη της πορνείας τον 16ο αιώνα, βλ. Nickie Roberts, *Whores in History: Prostitution in Western Society* (1992).
45. Manning (1998)˙ Fletcher (1973)˙ Cornwall (1977)˙ Beer (1982)˙ Bercé (1990)˙ Lombardini (1983).
46. Kamen (1971), Bercé (1990: 169-179)˙ Underdown (1985). Όπως σημειώνει ο Ντέιβιντ Άντερνταουν: «Έχει συχνά σημειωθεί ο σημαντικός ρόλος που έπαιξαν οι γυναίκες ταραχοποιοί. Το 1608 στο Σαουθάμπτον μία ομάδα γυναικών αρνήθηκε να περιμένει την εταιρεία που προβληματιζόταν τι να κάνει με ένα πλοίο που είχε φορτωθεί με σιτηρά για το Λονδίνο: οι γυναίκες επιβιβάστηκαν και κατάσχεσαν το φορτίο. Γυναίκες θεωρούνταν ότι ήταν οι ταραξίες των γεγονότων του Γουέιμουθ το 1622, ενώ το 1631 στο Ντόρτσεστερ μία ομάδα (ορισμένες τρόφιμοι ενός πτωχοκομείου) σταμάτησαν μια άμαξα πιστεύοντας λανθασμένα ότι κουβαλούσε σιτάρι. Μία από αυτές διαμαρτυρήθηκε σε έναν τοπικό έμπορο που «έστειλε μακριά, πέρα από τις θάλασσες, τους καλύτερους καρπούς της γης, όπως το βούτυρο, το τυρί, το σιτάρι κ.λπ.» (1985: 117). Για την παρουσία των γυναικών στις εξεγέρσεις για την τροφή, βλ. επίσης Sara Mendelson και Patricia Crawford (1998), που υποστηρίζουν ότι «οι γυναίκες έπαιξαν σημαίνοντα ρόλο

στις ταραχές για το σιτάρι [στην Αγγλία]». Για παράδειγμα, «το 1629 στο Μάλντον ένα πλήθος περισσότερων από εκατό γυναικών και παιδιών επιβιβάστηκαν στα καράβια για να εμποδίσουν την απομάκρυνση των σιτηρών». Καθοδηγούνταν από κάποια «Καπετάνισσα Αν Κάρτερ, που αργότερα δικάστηκε και απαγχονίστηκε» για τον ηγετικό της ρόλο στη διαμαρτυρία (*ό.π.*: 385-386).

47. Στο ίδιο ύφος κινούνται τα σχόλια ενός γιατρού της ιταλικής πόλης Μπέργκαμο κατά τη διάρκεια του λιμού του 1630: «Η αηδία και ο τρόμος προκλήθηκαν από ένα τρελαμένο πλήθος μισοπεθαμένων ανθρώπων που παρενοχλεί κάθε διαβάτη στους δρόμους, τις πλατείες, τις εκκλησίες και τις εξώπορτες, οπότε η ζωή έχει γίνει ανυπόφορη, και επιπλέον η πλήρης δυσωδία που βγαίνει από αυτούς, όπως επίσης και το συνεχές θέαμα αυτών που πεθαίνουν… αυτό δεν μπορεί να το πιστέψει κανείς, αν δεν έχει παρόμοια εμπειρία» (παρατίθεται στο Cipolla 1994: 129).
48. Για τις διαμαρτυρίες στην Ευρώπη του 16ου και του 17ου αιώνα, βλ. Henry Kamen, *The Iron Century* (1972) και ειδικότερα το κεφάλαιο 10: “Popular Rebellion, 1550-1660” (331-385). Όπως γράφει ο συγγραφέας, «η κρίση του 1595-97 χτύπησε ολόκληρη την Ευρώπη, με επιπτώσεις στην Αγγλία, τη Γαλλία, την Αυστρία, τη Φινλανδία, την Ουγγαρία, τη Λιθουανία και την Ουκρανία. Πιθανότατα ήταν η πρώτη φορά στην ευρωπαϊκή ιστορία που συνέπεσαν χρονικά τόσες πολλές λαϊκές εξεγέρσεις» (σ. 336). Εξεγέρσεις ξέσπασαν στη Νάπολη στα 1595, 1620, 1647 (*ό.π.*: 334-335, 350, 361-363). Στην Ισπανία το 1640 στην Καταλονία, το 1648 στη Γρανάδα, το 1652 στην Κόρδοβα και τη Σεβίλλη. Για τις ταραχές και τις εξεγέρσεις στην Αγγλία του 16ου και 17ου αιώνα, βλ. Cornwall (1977), Underdown (1985) και Manning (1988). Για τις εξεγέρσεις στην Ισπανία και την Ιταλία, βλ. Braudel (1976, τόμ. Β΄: 738-739).
49. Για την αλητεία και την περιπλάνηση στην Ευρώπη, εκτός από τους Beier και Geremek, βλ. Braudel (1976, τόμ. Β΄: 739-743), και Kamen (1972: 390-394).
50. Για την αύξηση των εγκλημάτων κατά της περιουσίας την εποχή της Επανάστασης των Τιμών, βλ. Richard J. Evans (1996: 35)· Kamen (1972: 397-403). Επίσης Lis και Soly (1984), που γράφουν ότι «τα υφιστάμενα στοιχεία υποδηλώνουν ότι συνολικά τα εγκλήματα αυξήθηκαν σαφώς στην ελισαβετιανή και την πρώιμη περίοδο των Στιούαρτ στην Αγγλία, ιδιαίτερα ανάμεσα στα 1590 και 1620» (σ. 218).
51. Μεταξύ των στιγμών κοινωνικότητας και συλλογικής αναπαραγωγής που χάθηκαν στην Αγγλία, εξαιτίας της απώλειας των ανοιχτών αγρών και των κοινών γαιών, ήταν οι τελετές της άνοιξης για την ευλογία των χωραφιών –οι οποίες δεν μπορούσαν πλέον να πραγματοποιούνται από τη στιγμή που τα χωράφια περιφράχτηκαν– και οι χοροί που λάμβαναν χώρα γύρω από το μαγιόξυλο κατά την Πρωτομαγιά (Underdown 1985).
52. Lis και Soly (1979: 92). Για το θεσμό των υπηρεσιών πρόνοιας, βλ. το έργο του Geremek, *Poverty. A History* (1994), κεφ. 4: “The Reform of Charity” (142-177).

53. Yann Moulier Boutang (1998: 291-293). Συμφωνώ μονάχα εν μέρει με τον ισχυρισμό του συγγραφέα ότι η Περίθαλψη Απόρων δεν αποτέλεσε τόσο απάντηση στη φτώχεια που προκάλεσε η απαλλοτρίωση της γης και ο πληθωρισμός στις τιμές όσο ένα μέτρο που επιδίωκε να αποτρέψει τη φυγή των εργατών και, συνεπώς, να δημιουργήσει μία τοπική αγορά εργασίας. Όπως έχει ήδη επισημανθεί, ο Μουλιέ Μπουτάν υπερτονίζει τις δυνατότητες κινητικότητας του εκδιωγμένου προλεταριάτου, αφού δεν λαμβάνει υπόψη του τη διαφορετική κατάσταση στην οποία βρίσκονταν οι γυναίκες. Επιπλέον, υποβαθμίζει τον ρόλο που έπαιξε στην καθιέρωση των υπηρεσιών πρόνοιας ο αγώνας – ο οποίος δεν μπορεί να περιοριστεί στο επίπεδο μονάχα της φυγής, αφού περιλάμβανε επιδρομές, εισβολές μαζών πεινασμένων χωρικών στις πόλεις (κοινό χαρακτηριστικό στη Γαλλία των μέσων του 16ου αιώνα) και άλλες μορφές επιθέσεων. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι τυχαίο ότι το Νόριτς, το κέντρο δηλαδή της εξέγερσης του Κετ, έγινε λίγο μετά το θάνατό του το κέντρο και το πρότυπο για τις μεταρρυθμίσεις υπέρ των απόρων.
54. Ο ισπανός ανθρωπιστής Χουάν Λουίς Βίβες, που γνώριζε το σύστημα περίθαλψης των απόρων στη Φλάνδρα και την Ισπανία, ήταν ένας από τους κύριους υποστηρικτές της δημόσιας φιλανθρωπίας. Στο έργο του *De Subventione Pauperum* (1526) υποστήριζε ότι «υπεύθυνη για τη βοήθεια στους φτωχούς θα έπρεπε να είναι η κοσμική εξουσία και όχι η Εκκλησία» (Geremek 1994: 187). Τόνιζε επίσης ότι οι αρχές θα έπρεπε να βρίσκουν δουλειά στους αρτιμελείς, επιμένοντας ότι «η πιο σκληρή εργασία και η χειρότερα αμειβόμενη θα έπρεπε να δοθεί στους έκφυλους, τους ανήθικους, τους λωποδύτες και τους άεργους, έτσι ώστε το παράδειγμά τους να χρησιμεύσει αποτρεπτικά» (*ό.π.*).
55. Το σημαντικότερο έργο σχετικά με την ανάπτυξη των ασύλων υποχρεωτικής εργασίας και των αναμορφωτηρίων είναι των Dario Melossi και Massimo Pavarini, *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System* (1981). Οι συγγραφείς σημειώνουν ότι ο κύριος σκοπός του εγκλεισμού ήταν να συντριβεί η αίσθηση της ταυτότητας και της αλληλεγγύης μεταξύ των φτωχών. Βλ. επίσης Geremek (1994: 206-229). Για τη σχεδιαζόμενη φυλάκιση των φτωχών στις ενορίες τους, που μηχανεύονταν οι άγγλοι ιδιοκτήτες, βλ. Marx (1909, τόμ. Α΄: 793). Για τη Γαλλία, βλ. Foucault, *Madness and Civilization* (1965), κυρίως το κεφ. 2: "The Great Confinement" (38-64).
56. Ενώ ο Hackett Fischer (1996: 91-92) συνδέει τη μείωση του πληθυσμού της Ευρώπης στον 17ο αιώνα με τις κοινωνικές επιπτώσεις της Επανάστασης των Τιμών, ο Κρίντте παρουσιάζει μια περισσότερο σύνθετη εικόνα, υποστηρίζοντας ότι η δημογραφική πτώση ήταν συνδυασμός τόσο μαλθουσιανών όσο και κοινωνικοοικονομικών παραγόντων. Η μείωση, κατά τη γνώμη του, ήταν αποτέλεσμα, από τη μια πλευρά, της πληθυσμιακής αύξησης των αρχών του 16ου αιώνα και, από την άλλη, του σφετερισμού του μεγαλύτερου μέρους του αγροτικού εισοδήματος από τους γαιοκτήμονες (Kriedte 1983: 63). Ο Robert S. Duplessis

(1997) κάνει μία χρήσιμη παρατήρηση που υποστηρίζει το επιχείρημά μου ότι η δημογραφική πτώση συνδέεται με τις κρατικές πολιτικές υπέρ των γεννήσεων: η ανάκαμψη μετά την πληθυσμιακή κρίση του 17ου αιώνα ήταν πολύ ταχύτερη από εκείνη που ακολούθησε τον Μαύρο Θάνατο. Χρειάστηκε ένας αιώνας για να αρχίσει ο πληθυσμός να αυξάνεται και πάλι, μετά την επιδημία του 1348, ενώ τον 17ο αιώνα η αύξηση επανήλθε μέσα σε λιγότερο από πενήντα χρόνια (σ. 143). Οι εκτιμήσεις αυτές μπορεί να υποδηλώνουν έναν πολύ υψηλότερο ρυθμό γεννήσεων κατά τον 17ο αιώνα, που πιθανότατα θα πρέπει να αποδοθεί στη σκληρή επίθεση εναντίον κάθε μορφής αντισύλληψης.

57. «Βιο-εξουσία» είναι η έννοια που χρησιμοποίησε ο Φουκώ στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (1978) για να περιγράψει τη μετάβαση από μία αυταρχική μορφή διακυβέρνησης σε μία περισσότερο αποκεντρωμένη, επικεντρωμένη στην προαγωγή της δύναμης της ζωής στην Ευρώπη του 19ου αιώνα. Η «βιο-εξουσία» εκφράζει το αυξανόμενο ενδιαφέρον του κράτους για τον υγειονομικό, σεξουαλικό και ποινικό έλεγχο των ατομικών σωμάτων, καθώς επίσης για την αύξηση του πληθυσμού και τις πληθυσμιακές μετακινήσεις, και την εισαγωγή τους στο πεδίο της οικονομίας. Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, η άνοδος της βιο-εξουσίας συμβάδισε με την άνοδο του φιλελευθερισμού και σημάδεψε το τέλος του δικαιικού και μοναρχικού κράτους.

58. Κάνω αυτήν τη διάκριση έχοντας στον νου μου τις απόψεις του καναδού κοινωνιολόγου Μπρους Κέρτις [Bruce Curtis] για τη φουκωϊκή αντίληψη περί «πληθυσμού» και «βιο-εξουσίας». Ο Κέρτις αντιπαραβάλλει την έννοια της «αφθονίας του πληθυσμού» που ήταν κυρίαρχη στον 16ο και 17ο αιώνα με εκείνη του «πληθυσμού» που αποτέλεσε τη βάση της νεώτερης επιστήμης της δημογραφίας στον 19ο αιώνα. Επισημαίνει ότι η «αφθονία του πληθυσμού» αποτέλεσε μία οργανική και ιεραρχική έννοια. Οι μερκαντιλιστές τη χρησιμοποίησαν επειδή ενδιαφέρονταν για εκείνο το τμήμα του κοινωνικού σώματος που δημιουργεί πλούτο, δηλαδή τους πραγματικούς ή δυνάμει εργαζόμενους. Η μετέπειτα έννοια του «πληθυσμού» είναι ατομικιστική. Όπως ο ίδιος γράφει, «Ο πληθυσμός συνίσταται από πολλά μη διαφοροποιημένα άτομα κατανεμημένα στον αφηρημένο χώρο και χρόνο, και έχει τους δικούς του νόμους και δομές». Θεωρώ, ωστόσο, ότι υπάρχει μια συνέχεια σε αυτές τις δύο αντιλήψεις, καθώς τόσο στη μερκαντιλιστική όσο και στη φιλελεύθερη καπιταλιστική περίοδο η έννοια του πληθυσμού έχει λειτουργική σημασία για την αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης.

59. Ο μερκαντιλισμός έφτασε στο αποκορύφωμά του στο δεύτερο μισό του 17ου αιώνα: η κυριαρχία του στην οικονομική ζωή συνδέθηκε με τα ονόματα του Γουίλιαμ Πέτι [William Petty] (1623-1687) και του Ζαν Μπατίστ Κολμπέρ [Jean Baptiste Colbert], υπουργού οικονομικών του Λουδοβίκου ΙΔ΄. Ωστόσο, οι μερκαντιλιστές του 17ου αιώνα απλώς συστηματοποίησαν ή εφάρμοσαν θεωρίες που αναπτύσσονταν από τον 16ο αιώνα. Ο Ζαν Μποντέν στη Γαλλία και ο Τζιο-

βάνι Μποτέρο στην Ιταλία θεωρούνται πρωτο-μερκαντιλιστές οικονομολόγοι. Μία από τις πρώτες διατυπώσεις της μερκαντιλιστικής οικονομικής θεωρίας βρίσκεται στο Thomas Mun, *England's Treasure by Forraign Trade* (1622).

60. Για μια εξέταση της νέας νομοθεσίας εναντίον της βρεφοκτονίας, βλ. (μεταξύ άλλων) John Riddle (1997: 163-166)˙ Merry Wiesner (1993: 52-53)˙ και Mendelson και Crawford (1998) όπου σημειώνεται ότι «οι ανύπαντρες μητέρες θεωρούνταν περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη κοινωνική ομάδα ότι μπορεί να διαπράξουν το έγκλημα της βρεφοκτονίας. Μια μελέτη για τη βρεφοκτονία στις αρχές του 17ου αιώνα έδειξε ότι από τις εξήντα γυναίκες οι πενήντα τρεις ήταν ανύπαντρες και οι έξι χήρες» (σ. 149). Επίσης οι στατιστικές δείχνουν ότι η βρεφοκτονία τιμωρούνταν περισσότερο συχνά από ό,τι η μαγεία. Η Margaret King (1991) γράφει ότι στη Νυρεμβέργη «εκτελέστηκαν για αυτό το έγκλημα 14 γυναίκες ανάμεσα στα 1578 και 1615, αλλά μόλις μία μάγισσα. Ανάμεσα στα 1580 και 1606 το κοινοβούλιο της Ρουάν δίωξε ποινικώς τον ίδιο αριθμό περιπτώσεων βρεφοκτονίας και μαγείας, αλλά τιμώρησε τη βρεφοκτονία πολύ σκληρότερα. Η καλβινιστική Γενεύη δείχνει υψηλότερο ποσοστό εκτελέσεων για βρεφοκτονία από ό,τι για μαγεία: από το 1590 έως το 1630 εκτελέστηκαν οι εννιά από τις έντεκα γυναίκες που δικάστηκαν για το πρώτο αδίκημα, ενώ αντίστοιχα εκτελέστηκε μόνο μία από τις τριάντα γυναίκες που θεωρήθηκαν ύποπτες για μαγεία (King 1991: 10). Τις εκτιμήσεις αυτές επιβεβαιώνει η Μέρι Βίσνερ η οποία γράφει ότι «στη Γενεύη, για παράδειγμα, εκτελέστηκαν 25 από τις 31 γυναίκες που δικάστηκαν για βρεφοκτονία, σε σύγκριση με τις 19 από τις 122 που κατηγορήθηκαν για μαγεία» (Wiesner 1993: 52). Στην Ευρώπη οι γυναίκες εκτελούνταν για βρεφοκτονία μέχρι τον 18ο αιώνα.

61. Ένα ενδιαφέρον άρθρο για αυτό το θέμα είναι του Robert Fletcher, "The Witches Pharmakopeia" (1896).

62. Η αναφορά γίνεται σε ένα ιταλικό φεμινιστικό τραγούδι του 1971 με τον τίτλο "Aborto di Stato" («Κρατική έκτρωση»).

63. Margaret L. King, *Women of the Renaissance* (1991: 78). Για το κλείσιμο των πορνείων στη Γερμανία, βλ. Merry Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany* (1986: 194-209).

64. Ένας ευρύς κατάλογος των τόπων και των ετών που οι γυναίκες εκδιώχτηκαν από τις συντεχνίες βρίσκεται στο David Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays, 1978-1991* (1995). Βλ. επίσης Merry Wiesner (1986: 174-185).

65. Martha Howell (1986: 174-183), όπου γράφει: «Για παράδειγμα, οι κωμωδίες και οι σάτιρες της περιόδου συχνά απεικόνιζαν τις γυναίκες της αγοράς και του εμπορίου ως στρίγγλες, με χαρακτηρισμούς που όχι μονάχα τις εξευτέλιζαν ή τις επέπλητταν επειδή αναλάμβαναν ρόλο στην παραγωγή για την αγορά, αλλά συχνά έφταναν στο σημείο να τις κατηγορούν για σεξουαλική επιθετικότητα» (σ. 182).

66. Σε μια ενδελεχή κριτική της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου του 17ου αιώνα, όπως αυτή διαμορφώθηκε από τον Τόμας Χομπς [Thomas Hobbes] και τον Τζον Λοκ [John Locke], η Carol Pateman (1988) υποστηρίζει ότι το «κοινωνικό συμβόλαιο» βασίστηκε σε ένα πιο θεμελιώδες «έμφυλο συμβόλαιο» που αναγνώριζε το δικαίωμα των ανδρών να ιδιοποιούνται τα γυναικεία σώματα και τη γυναικεία εργασία.
67. Η Ruth Mazo Karras (1996) υποστηρίζει ότι «"κοινή γυναίκα" σήμαινε τη γυναίκα που ήταν διαθέσιμη για όλους τους άνδρες. Σε αντίθεση με τον "κοινό άνδρα", που σήμαινε κάποιον με ταπεινή καταγωγή και που μπορούσε να χρησιμοποιηθεί είτε υποτιμητικά είτε εγκωμιαστικά, δεν είχε την έννοια ούτε της μη αριστοκρατικής συμπεριφοράς ούτε της ταξικής αλληλεγγύης» (σ. 138).
68. Για την οικογένεια κατά την περίοδο της «μετάβασης», βλ. Lawrence Stone (1977), και André Burguière και François Lebrun, "Priests, Prince, and Family", στο Burguière κ.ά., *A History of the Family*, τόμ. Β΄, *The Impact of Modernity* (1996: 95 κ.εξ.).
69. Για το χαρακτήρα της υποστήριξης στην πατριαρχία κατά τον 17ο αιώνα, και ιδιαίτερα για την αντίληψη της πατριαρχικής εξουσίας στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, βλ. Pateman (1988)· Zilla Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (1981)· και Margaret R. Sommerville, *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society* (1995), η οποία, εξετάζοντας τις αλλαγές που έφερε στην Αγγλία η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, όσον αφορά τη νομική και φιλοσοφική στάση απέναντι στις γυναίκες, υποστηρίζει ότι οι υπέρμαχοι του κοινωνικού συμβολαίου ήταν εξίσου με τους υπέρμαχους της πατριαρχίας υπέρ της υποταγής των γυναικών στους άνδρες, με τη διαφορά ότι τη νομιμοποιούσαν με άλλα επιχειρήματα. Επειδή ήταν τουλάχιστον επισήμως υπέρ της αρχής της «φυσικής ισότητας» και της «διακυβέρνησης μέσω της συναίνεσης», επικαλέστηκαν τη θεωρία της γυναικείας «φυσικής κατωτερότητας» προκειμένου να υπερασπιστούν την ανδρική υπεροχή: υποστήριζαν δηλαδή ότι οι γυναίκες θα συναινούσαν στην ιδιοποίηση των περιουσιών τους και του δικαιώματος ψήφου από τους συζύγους τους, επειδή θα συνειδητοποιούσαν τις εγγενείς αδυναμίες τους και την αναγκαία εξάρτησή τους από τους άνδρες.
70. Βλ. Underdown (1985a), "The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England", στο Anthony Fletcher και John Stevenson (1985: 116-136)· Mendelson και Crawford (1998: 69-71).
71. Για την απώλεια των δικαιωμάτων των γυναικών στην Ευρώπη κατά τον 16ο και 17ο αιώνα, βλ., μεταξύ άλλων, Merry Wiesner (1993) που γράφει ότι «Η διάδοση του ρωμαϊκού δικαίου είχε σε μεγάλο βαθμό αρνητικές επιπτώσεις στην πολιτική και νομική κατάσταση των γυναικών κατά την πρώιμη νεώτερη περίοδο, τόσο εξαιτίας των απόψεων για τις γυναίκες που επέλεξαν να υιοθετήσουν οι νομοθέτες όσο και λόγω της περισσότερο αυστηρής εφαρμογής των υφιστάμενων νόμων που προκάλεσε» (σ. 33).

72. Στα θεατρικά έργα και στις εκδόσεις της εποχής θα πρέπει να προσθέσουμε και τα πρακτικά των δικαστηρίων. Ο Underdown (1985a) αποφαίνεται ότι «ανάμεσα στα 1560 και 1640… τα πρακτικά αυτά υποδηλώνουν μία έντονη ανησυχία για τις γυναίκες που αποτελούν ορατή απειλή για το πατριαρχικό σύστημα. Γυναίκες που γκρινιάζουν και τσακώνονται με τους γείτονές τους, ανύπαντρες που αρνούνται τις υποχρεωτικές εργασίες, σύζυγοι που συμπεριφέρνονται δεσποτικά ή δέρνουν τους άνδρες τους: όλες αυτές οι περιπτώσεις φαίνεται ότι εμφανίζονται με μεγαλύτερη συχνότητα απ' ό,τι στην αμέσως προηγούμενη και επόμενη περίοδο. Είναι αξιοσημείωτο επίσης το γεγονός ότι την ίδια περίοδο κορυφώνονται οι κατηγορίες για μαγεία» (σ. 119).
73. Ο James Blaut (1992a) σημειώνει ότι μέσα στις πρώτες δεκαετίες μετά το 1492 «ο ρυθμός αύξησης και μεταβολών επιταχύνθηκε δραματικά και η Ευρώπη εισήλθε σε μια περίοδο ταχείας ανάπτυξης». Γράφει: «Κατά τον 16ο αιώνα η αποικιακή επιχείρηση παρήγαγε κεφάλαιο με μία σειρά από τρόπους. Ένας ήταν η εξόρυξη χρυσού και ασημιού. Ένας άλλος οι αγροτικές φυτείες, κυρίως στη Βραζιλία. Ένας τρίτος ήταν το εμπόριο μπαχαρικών, υφασμάτων και πολλών άλλων με την Ασία. Ο τέταρτος ήταν το κέρδος που επέστρεφε στους ευρωπαϊκούς εμπορικούς οίκους από μία ποικιλία παραγωγικών και εμπορικών δραστηριοτήτων στην αμερικανική ήπειρο… Ο πέμπτος ήταν η δουλεία. Η συσσώρευση από αυτές τις πηγές ήταν τεράστια» (σ. 38).
74. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση των Βερμούδων που παραθέτει η Elaine Forman Crane (1990), η οποία γράφει ότι πολλές λευκές γυναίκες στις Βερμούδες ήταν ιδιοκτήτριες σκλάβων –συνήθως άλλων γυναικών– και ότι χάρη στην εργασία αυτών των σκλάβων ήταν σε θέση να διατηρούν έναν σημαντικό βαθμό οικονομικής αυτονομίας (σσ. 231-258).
75. Η June Nash (1980) γράφει ότι «μια σημαντική μεταβολή επήλθε το 1549, όταν η φυλετική καταγωγή και οι νόμιμα επικυρωμένοι γάμοι άρχισαν να παίζουν ρόλο στον καθορισμό του δικαιώματος διαδοχής. Σύμφωνα με τον νέο νόμο, οι *μουλάτος* (οι απόγονοι μαύρων ανδρών και ινδιάνων γυναικών), οι *μεστίσος* και τα εξώγαμα δεν μπορούσαν να έχουν στη δούλεψή τους Ινδιάνους στο σύστημα της *encomienda*… Ο *μεστίσο* και ο νόθος έγιναν σχεδόν συνώνυμα» (σ. 140).
76. Μία *coyota* ήταν εν μέρει *μεστίσα* και εν μέρει Ινδιάνα, βλ. Ruth Behar (1987: 45).
77. Τα πλέον θανατηφόρα ήταν τα ορυχεία υδραργύρου, όπως αυτό της Ουανκαβέλικα, όπου χιλιάδες εργάτες πέθαιναν από χρόνια δηλητηρίαση με αβάστακτους πόνους. Όπως γράφει ο David Noble Cook (1981):

    Οι εργάτες στην Ουανκαβέλικα αντιμετώπιζαν τόσο άμεσους όσο και μακροχρόνιους κινδύνους. Η κατάρρευση, η πλημμύρα και η πτώση κάποιου υποστυλώματος αποτελούσαν καθημερινές απειλές. Κατά δεύτερο λόγο, κινδύνους για την υγεία αποτελούσαν η κακή διατροφή, ο ανεπαρκής εξαερισμός στους υπόγειους θαλάμους και οι απότομες μεταβολές στη θερμο-

κρασία ανάμεσα στο εσωτερικό του ορυχείου και στην αραιή σε οξυγόνο ατμόσφαιρα των Άνδεων… Οι εργάτες που παρέμεναν για μεγάλο διάστημα στα ορυχεία είχαν ίσως τη χειρότερη μοίρα. Από το χτύπημα των εργαλείων που χρησιμοποιούνταν για την εξόρυξη των μεταλλευμάτων απελευθερώνονταν στον αέρα σκόνη και ψιλά σωματίδια. Οι Ινδιάνοι εισέπνεαν τη σκόνη που περιλάμβανε τέσσερις επικίνδυνες ουσίες: ατμούς υδραργύρου, αρσενικό, αρσενικό ανυδρίδιο και κινναβαρίτη. Η μεγάλη έκθεση… οδηγούσε στο θάνατο. Σε προχωρημένο στάδιο, η γνωστή ως *mal de la mina* (ασθένεια του ορυχείου) ήταν ανίατη. Σε λιγότερο σοβαρές περιπτώσεις, πλήγιαζαν και καταστρέφονταν τα ούλα (σσ. 205-206).

78. Η Barbara Bush (1990) σημειώνει ότι οι σκλάβες γυναίκες ήξεραν πώς να κάνουν έκτρωση αν ήθελαν, αφού διέθεταν τη γνώση που είχε μεταφερθεί από την Αφρική (σ. 141).

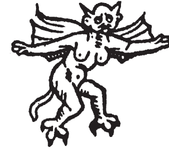


«Το Σαμπάτ των Μαγισσών» (1510). Το πρώτο και πιο διάσημο μιας σειράς χαρακτικών του γερμανού καλλιτέχνη Hans Baldung Grien, που, με το πρόσχημα της καταγγελίας, χρησιμοποιεί πορνογραφικά το γυναικείο σώμα.



Σελίδα τίτλου του *De Humani Corporis Fabrica* (Πάδοβα, 1543) του Andreas Vesalius. Ο θρίαμβος των ανώτερων τάξεων και της πατριαρχικής τάξης πραγμάτων στο «θέατρο της ανατομίας»: Για τη γυναίκα που ανατέμνεται εκτεθειμένη σε δημόσια θέα, ο συγγραφέας γράφει ότι «φοβούμενη ότι θα καταλήξει στην αγχόνη δήλωσε έγκυος», αλλά όταν αποκαλύφθηκε ότι δεν ήταν, απαγχονίστηκε. Η γυναικεία μορφή στο βάθος (πιθανώς κάποια μαία ή πόρνη) χαμηλώνει το βλέμμα της, ντροπιασμένη από την αισχρότητα και τη βία του θεάματος.

Ο μέγας Κάλιμπαν
Ο αγώνας ενάντια στο εξεγερμένο σώμα



> Η ζωή δεν είναι παρά μία κίνηση μελών του σώματος… Διότι τι άλλο είναι η καρδιά, αν όχι ελατήριο, τα νεύρα ισάριθμες χορδές και οι κλειδώσεις ισάριθμοι τροχοί, που μεταδίδουν κίνηση σε όλο το σώμα;
>
> Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν*, 1650*

> Θα είμαι πλάσμα ευγενέστερο, [αφού] ακόμη και όταν οι φυσικές μου ανάγκες με υποβιβάσουν στην κατάσταση του Θηρίου, το Πνεύμα θα εγερθεί και θα πετάξει ψηλά προς τις ενασχολήσεις των αγγέλων.
>
> Cotton Mather, *Ημερολόγιο, 1681-1708*

> … λυπηθείτε με… οι φίλοι μου είναι πολύ φτωχοί, η μητέρα μου πολύ άρρωστη και πρόκειται να πεθάνω την ερχομένη Τετάρτη το πρωί. Ελπίζω, λοιπόν, να έχετε την καλοσύνη να δώσετε στους φίλους μου λίγα χρήματα να πληρώσουν το φέρετρο και το σάβανο και να σηκώσουν το σώμα μου από το δέντρο πάνω στο οποίο θα πεθάνω… μην λιποψυχήσετε… ελπίζω να λάβετε υπ᾽ όψιν το φτωχό μου σώμα, να σκεφτείτε σαν να ᾽ταν το δικό σας φέρετρο, σίγουρα θα θέλατε κι εσείς να γλιτώσει το σώμα σας από τους χειρουργούς.
>
> Επιστολή του Richard Tobin,
> καταδικασμένου σε θάνατο στο Λονδίνο το 1739

Μία από τις προϋποθέσεις της καπιταλιστικής ανάπτυξης ήταν η διαδικασία την οποία ο Μισέλ Φουκώ έχει περιγράψει ως την «πειθάρχηση του σώ-

* Εδώ, και στη συνέχεια, χρησιμοποιούμε την ελλ. έκδοση: *Λεβιάθαν*, 2 τόμοι, μτφρ. Γρηγόριος Πασχαλίδης και Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1989, τόμ. Α΄: 77. (*Σ.τ.μ.*)

ματος», διαδικασία που κατά τη γνώμη μου συνίστατο σε μια προσπάθεια του κράτους και της Εκκλησίας να μετασχηματίσουν τη δύναμη του ατόμου σε εργασιακή δύναμη. Το κεφάλαιο αυτό εξετάζει πώς η διαδικασία αυτή διαμορφώθηκε και διαμεσολαβήθηκε από τις φιλοσοφικές συζητήσεις της εποχής, καθώς και ποιες στρατηγικές επεμβάσεις προκάλεσε.

Τον 16ο αιώνα, στις περιοχές της δυτικής Ευρώπης που επηρεάζονταν περισσότερο από την προτεσταντική Μεταρρύθμιση και την άνοδο της αστικής τάξης των εμπόρων, συναντούμε σε κάθε πεδίο –στη θεατρική σκηνή, στον άμβωνα, στην πολιτική και φιλοσοφική φαντασία– μια νέα αντίληψη για το πρόσωπο. Η ιδεώδης του ενσάρκωση είναι ο σαιξπηρικός Πρόσπερο της *Τρικυμίας* (1612), ο οποίος συνδυάζει την ουράνια πνευματικότητα του Άριελ με την χοντροκομμένη υλικότητα του Κάλιμπαν. Αναδίδει ωστόσο μιαν ανασφάλεια για την ισορροπία αυτή, η οποία αποκλείει κάθε αίσθηση υπερηφάνειας για τη μοναδική θέση του «Ανθρώπου» στη Μεγάλη Αλυσίδα της Ύπαρξης.[1] Νικώντας τον Κάλιμπαν, ο Πρόσπερο αναγκάζεται να παραδεχτεί ότι «αυτό το πράγμα του σκότους το αναγνωρίζω για δικό μου», υπενθυμίζοντας στο κοινό του ότι η ταυτόχρονη συμμετοχή του ανθρώπου τόσο στο αγγελικό όσο και στο ζωικό στοιχείο είναι προβληματική.

Αυτό που για τον Πρόσπερο δεν είναι παρά υπόρρητο προαίσθημα, τον 17ο αιώνα συστηματοποιείται ως η σύγκρουση μεταξύ του Λόγου και των Σαρκικών Παθών, η οποία αναδιατυπώνει κλασικά ιουδαιοχριστιανικά θέματα και παράγει ένα νέο ανθρωπολογικό παράδειγμα. Η έκφραση αυτής της σύγκρουσης απηχεί τις μεσαιωνικές διαμάχες μεταξύ αγγέλων και διαβόλων για την απόκτηση της απελθούσας ψυχής. Τώρα, ωστόσο, θέατρο της σύγκρουσης είναι το εσωτερικό του προσώπου. Το πρόσωπο ανασυστήνεται ως ένα πεδίο όπου τα αντιμαχόμενα στοιχεία παλεύουν για την κυριαρχία. Από τη μια μεριά είναι οι «δυνάμεις του Λόγου»: εγκράτεια, σύνεση, αίσθημα ευθύνης, αυτοέλεγχος. Από την άλλη, τα «κατώτερα σαρκικά ένστικτα»: έλλειψη σεμνότητας, οκνηρία, συστηματική εξάντληση της ζωτικής μας ενέργειας. Η μάχη διεξάγεται σε πολλά μέτωπα, επειδή ο Λόγος οφείλει να εγρηγορεί ενάντια στις επιθέσεις του σαρκικού εαυτού και να εμποδίζει τη «σοφία της σάρκας» (με τα λόγια του Λούθηρου) να διαφθείρει τις δυνάμεις του νου. Σε ακραίες περιπτώσεις, το πρόσωπο μετατρέπεται σε θέατρο ενός πολέμου όλων εναντίον όλων:

> Ας μην είμαι τίποτε, αν στην επικράτεια του εαυτού μου δεν βρω τη ναυμαχία της Ναυπάκτου: Τα Πάθη ενάντια στον Λόγο, ο Λόγος ενάντια

> στην Πίστη, η Πίστη ενάντια στον Διάβολο και η Συνείδησή μου ενάντια σε όλα (Thomas Browne 1928: 76).

Κατά την εκτύλιξη αυτής της διαδικασίας προκύπτει μια αλλαγή στο μεταφορικό επίπεδο, καθώς η φιλοσοφική αναπαράσταση της ατομικής ψυχολογίας δανείζεται εικόνες από την πολιτική του σώματος του ίδιου του κράτους, αποκαλύπτοντας ένα πεδίο το οποίο κατοικείται από «κυβερνήτες» και «εξεγερμένους υπηκόους», «πλήθη» και «ανταρσίες», από «αλυσίδες» και «τυραννικές εντολές» και –σύμφωνα με τον Τόμας Μπράουν [Thomas Browne]– από τον δήμιο τον ίδιο (*ό.π.*: 72).[2] Θα δούμε στη συνέχεια ότι η σύγκρουση αυτή μεταξύ Λόγου και Σώματος, την οποία οι φιλόσοφοι περιγράφουν ως μία άγρια αντιπαράθεση μεταξύ της τάξης του «υψηλού» και του «ευτελούς», δεν μπορεί να αποδοθεί αποκλειστικά στην μπαρόκ αισθητική κλίση προς την παραστατικότητα, η οποία αργότερα θα καθαίρετο υπέρ μιας «αρρενωπότερης» γλώσσας.[3] Η μάχη την οποία ο λόγος για το πρόσωπο φαντάζεται ότι διεξάγεται στον μικρόκοσμο του κάθε ατόμου φαίνεται να θεμελιώνεται και στην πραγματικότητα της εποχής. Αποτελεί όψη της ευρύτερης διαδικασίας κοινωνικών μετασχηματισμών κατά την οποία, στην «Εποχή του Ορθού Λόγου», η ανερχόμενη αστική τάξη επιχείρησε να αναδιαμορφώσει τις υποταγμένες τάξεις σύμφωνα με τις ανάγκες ανάπτυξης της καπιταλιστικής οικονομίας.

Στην προσπάθειά της να δημιουργήσει έναν νέο τύπο ατόμου, η αστική τάξη ενεπλάκη σε μία μάχη εναντίον του σώματος, και αυτή η μάχη αποτέλεσε τελικά το ιστορικό της σήμα κατατεθέν. Σύμφωνα με τον Μαξ Βέμπερ [Max Weber], η αναμόρφωση του σώματος βρίσκεται στην καρδιά της αστικής ηθικής επειδή ο καπιταλισμός καθιστά την ιδιοκτησία «τελικό στόχο της ζωής» και όχι μέσο για την ικανοποίηση των αναγκών μας. Ως εκ τούτου, πρέπει να καταστέλλουμε κάθε αυθόρμητη ευχαρίστηση στη ζωή (Weber 1958: 53). Ο καπιταλισμός επίσης επιχειρεί να υπερβεί τη «φυσική κατάσταση» του ανθρώπου, σπάζοντας τους φυσικούς φραγμούς και μακραίνοντας την εργάσιμη ημέρα πέρα από τα όρια που θέτουν ο ήλιος, οι εποχιακοί κύκλοι και το ίδιο το σώμα, όπως συνέβαινε στην προβιομηχανική κοινωνία.

Και ο Μαρξ θεωρεί την αλλοτρίωση από το σώμα ειδοποιό χαρακτηριστικό της καπιταλιστικής εργασιακής σχέσης. Μετατρέποντας την εργασία σε εμπόρευμα, ο καπιταλισμός αναγκάζει τους εργάτες να υποβάλλουν τη δραστηριότητά τους σε μια εξωτερική τάξη την οποία δεν ελέγχουν καθόλου και με την οποία δεν μπορούν να ταυτιστούν. Έτσι, η διαδικασία της εργασί-

ας γίνεται ένα πεδίο αποξένωσης από τον εαυτό: «Ο εργάτης αισθάνεται τον εαυτό του μόνον εκτός εργασίας και στην εργασία του δεν αισθάνεται ο εαυτός του. Νιώθει οικεία με τον εαυτό του μόνον όταν δεν εργάζεται, και όταν εργάζεται δεν νιώθει οικεία με τον εαυτό του» (Marx 1961: 72). Επιπλέον, με την ανάπτυξη της καπιταλιστικής οικονομίας, ο εργάτης γίνεται, τυπικά βέβαια μόνον, ο «ελεύθερος ιδιοκτήτης» της εργασιακής "του" δύναμης, την οποία (αντίθετα με τον σκλάβο) μπορεί να τη διαθέσει για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα στον αγοραστή της. Με αυτό υπονοεί ότι «οφείλει συνεχώς να φροντίζει την εργασιακή του δύναμη» (την ενέργεια και τις ικανότητές του) ως να ήταν «η δική του ιδιοκτησία, το εμπόρευμά του» (Marx 1906, τόμ. Α΄: 186).[4] Κι αυτό με τη σειρά του οδηγεί σε μια αίσθηση αποστασιοποίησης από το σώμα, το οποίο πραγμοποιείται και περιορίζεται σε ένα αντικείμενο με το οποίο το άτομο παύει να ταυτίζεται άμεσα.

Η εικόνα του εργάτη που αλλοτριώνεται από την εργασία του ελεύθερα, ή που διαχειρίζεται το σώμα του ως κεφάλαιο που θα παραχωρηθεί στον πλειοδότη, αναφέρεται σε μια εργατική τάξη η οποία έχει ήδη διαπλαστεί από την καπιταλιστική εργασιακή πειθαρχία. Ο τύπος όμως του εργάτη που είναι εγκρατής, μετριοπαθής, συνετός, υπεύθυνος και υπερήφανος που φορά ρολόι (Thompson 1964), ικανός μάλιστα να θεωρεί ότι οι επιβαλλόμενες συνθήκες του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής είναι «αυτονόητοι φυσικοί νόμοι» (Marx 1909, τόμ. Α΄: 809), τον οποίο συναντούμε μόλις στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, ο τύπος αυτός ενσαρκώνει την καπιταλιστική ουτοπία και αποτελεί το σημείο αναφοράς του Μαρξ.

Την περίοδο της πρωταρχικής συσσώρευσης, όταν η ανερχόμενη αστική τάξη ανακάλυψε ότι η «απελευθέρωση της εργασιακής δύναμης» –η εκδίωξη δηλαδή της αγροτιάς από τις κοινές γαίες– δεν επαρκούσε για να αναγκάσει τους εκδιωγμένους προλετάριους να αποδεχτούν τη μισθωτή εργασία, η κατάσταση ήταν εντελώς διαφορετική. Αντίθετα με τον Αδάμ του Μίλτον [John Milton], ο οποίος μετά την αποπομπή του από τον παράδεισο στράφηκε χαρωπά προς έναν τρόπο ζωής αφιερωμένο στην εργασία,[5] οι διωγμένοι αγρότες και τεχνίτες δεν συμφώνησαν έτσι αναντίρρητα να δουλέψουν για το μισθό τους. Σε πολλές περιπτώσεις έγιναν ζητιάνοι, αλήτες και κακοποιοί. Θα χρειαζόταν μια μακρά διαδικασία για να παραχθεί ένα πειθαρχημένο εργατικό δυναμικό. Τον 16ο και τον 17ο αιώνα το μίσος για τη μισθωτή εργασία ήταν τόσο έντονο που πολλοί προλετάριοι προτιμούσαν να ρισκάρουν να βρεθούν στην αγχόνη, παρά να υποταχτούν στις νέες συνθήκες δουλειάς (Hill 1975: 219-239).[6]

Αυτή ήταν η πρώτη καπιταλιστική κρίση, μια κρίση πολύ σημαντικότερη απ' όλες τις κρίσεις του εμπορίου που απειλούσαν τα θεμέλια του καπιταλιστικού συστήματος στην πρώτη φάση της ανάπτυξής του.[7] Είναι γνωστό ότι η αστική τάξη απάντησε εγκαθιδρύοντας ένα καθεστώς αληθινής τρομοκρατίας, το οποίο έκανε αυστηρότερες τις ποινές (ειδικά εκείνες που αφορούσαν τα εγκλήματα κατά της ιδιοκτησίας), εισήγαγε τους «αιματηρούς νόμους» ενάντια στους αλήτες –νόμοι που είχαν στόχο να συνδέσουν άμεσα και άρρηκτα τους εργάτες με τις δουλειές που τους επιβάλλονταν, όπως παλιότερα οι δουλοπάροικοι ήταν δεμένοι με τη γη– και, τέλος, πολλαπλασίασε τις εκτελέσεις. Στην Αγγλία μόνο, ο Ερρίκος ο Η΄ κρέμασε 72.000 ανθρώπους στα τριάντα οκτώ χρόνια της βασιλείας του. Και η σφαγή συνεχίστηκε μέχρι τα τέλη του 16ου αιώνα. Τη δεκαετία του 1570, 300 με 400 «ζητιάνους τους καταβρόχθιζε η αγχόνη σε διάφορα μέρη κάθε χρόνο» (Hoskins 1977: 9). Στο Ντέβον, τη χρονιά του 1598 απαγχονίστηκαν εβδομήντα τέσσερις άνθρωποι (*ό.π.*).

Η βία της άρχουσας τάξης δεν περιοριζόταν στην καταστολή των ανυπάκουων. Είχε και στόχο τον ριζικό μετασχηματισμό του ατόμου, έναν μετασχηματισμό που θα κατέστελλε εντελώς κάθε μορφή συμπεριφοράς των εργατών που δεν θα συνδυαζόταν με την αυστηρή εργασιακή πειθαρχία που η αστική τάξη ήθελε να επιβάλει. Οι διαστάσεις αυτής της επίθεσης είναι εμφανείς στην κοινωνική νομοθεσία που είχε εισαχθεί ως τα μέσα του 16ου αιώνα στη Γαλλία και την Αγγλία. Απαγορεύτηκαν τα παιχνίδια, ειδικά τα τυχερά παιχνίδια, αφού, πέραν του ότι ήταν άχρηστα, υπονόμευαν την αίσθηση ευθύνης και την «εργασιακή ηθική». Έκλεισαν ταβερνεία και δημόσια λουτρά. Ποινικοποιήθηκε η γυμνότητα, καθώς και άλλες «μη παραγωγικές» μορφές σεξουαλικότητας και κοινωνικότητας. Απαγορεύτηκε το ποτό, οι βωμολοχίες και οι επίκληση υπερφυσικών δυνάμεων.[8]

Κατά τη διάρκεια της μακράς αυτής διαδικασίας κοινωνικής χειραγώγησης άρχισε να διαμορφώνεται μια νέα σύλληψη του σώματος και μια νέα πολιτική απέναντι στο σώμα. Το καινούριο στοιχείο ήταν ότι το σώμα δεχόταν επίθεση ως η πηγή του κακού και παρ' όλα αυτά μελετιόταν με το ίδιο πάθος που την ίδια εποχή διέκρινε και την έρευνα της κίνησης των ουρανίων σωμάτων.

Γιατί βρέθηκε το σώμα να κατέχει κεντρική θέση στην κρατική πολιτική και στον λόγο τον διανοουμένων; Θα μπορούσε κανείς να μπει στον πειρασμό να απαντήσει ότι η εμμονή με το σώμα αντανακλά το φόβο που ενέπνεε το προλεταριάτο στην άρχουσα τάξη.[9] Ήταν ο φόβος που ένιωθε τόσο ο

αστός όσο και ο αριστοκράτης, οι οποίοι, όπου και να πήγαιναν, στο δρόμο ή στα ταξίδια τους, πολιορκούνταν από ένα απειλητικό πλήθος που ζητιάνευε ή ήταν έτοιμο να τους ληστέψει. Ήταν επίσης ο φόβος που ένιωθαν οι επικεφαλής της διοίκησης του κράτους, των οποίων η εδραίωση διαρκώς υπονομευόταν, αλλά και καθοριζόταν, από την απειλή της εξέγερσης και της κοινωνικής αταξίας.

Ήταν όμως κι άλλα. Ας μην ξεχνάμε ότι το προλεταριάτο της ζητιανιάς και της εξέγερσης –το οποίο ανάγκαζε τους πλούσιους να κυκλοφορούν με άμαξες για να αποφεύγουν τις επιθέσεις του, ή να κοιμούνται με δύο πιστόλια κάτω από το μαξιλάρι– ήταν το ίδιο κοινωνικό υποκείμενο που εμφανιζόταν όλο και περισσότερο ως η πηγή όλου του πλούτου. Ήταν οι ίδιοι για τους οποίους οι μερκαντιλιστές, οι πρώτοι οικονομολόγοι της καπιταλιστικής κοινωνίας, επαναλάμβαναν ακούραστα (αν και μετά το ξανασκέφτονταν) ότι «όσο περισσότεροι, τόσο καλύτερα» και επέκριναν το γεγονός ότι τόσα κορμιά χάνονταν στο ικρίωμα.[10]

Έπρεπε να περάσουν πολλές δεκαετίες για να ενταχθεί στο πάνθεον των εννοιών της οικονομικής σκέψης και η έννοια της αξίας της εργασίας. Σε μια εποχή, όμως, που το χαμηλό επίπεδο της τεχνολογικής ανάπτυξης καθιστούσε τους ανθρώπους το πιο σημαντικό παραγωγικό δυναμικό, ήταν σαφές ότι η δουλειά (ο μόχθος) ήταν, περισσότερο από τη γη ή οποιονδήποτε άλλο «φυσικό πόρο», η κύρια πηγή συσσώρευσης. Όπως το έθεσε ο Τόμας Μουν, γιος λονδρέζου εμπόρου και υποστηρικτής των μερκαντιλιστικών θέσεων:

> …γνωρίζουμε ότι προϊόντα που μας δίνει η φύση δεν αποφέρουν το κέρδος που αποφέρει ο μόχθος μας… Το σίδερο στα ορυχεία δεν αξίζει και πολλά αν το συγκρίνουμε με τις εφαρμογές και τα πλεονεκτήματα που αποφέρει όταν εξορύσσεται, δοκιμάζεται, μεταφέρεται, αγοράζεται, πουλιέται, χύνεται για να γίνει κανόνια και μουσκέτα… σφυρηλατείται για να γίνει άγκυρες, μπουλόνια, καρφιά, σφήνες και τα τοιαύτα, για χρήση στα πλοία, τα σπίτια, τα κάρα, τις άμαξες, τα άροτρα και άλλα εργαλεία για το όργωμα (Abbott 1946: 2).

Ακόμη και ο σαιξπηρικός Πρόσπερο επιμένει στο κρίσιμο αυτό οικονομικό γεγονός σε ένα λογύδριό του για την αξία της εργασίας, το οποίο απευθύνει στη Μιράντα όταν εκείνη εκφράζει τον αποτροπιασμό της προς το πρόσωπο του Κάλιμπαν:

> Έχεις μεγάλο δίκιο, αλλά μας είναι απαραίτητος:
> ανάβει τη φωτιά, μας φέρνει ξύλα, κάνει πολλές δουλειές
> (*Η Τρικυμία*, Πράξη Ι, Σκηνή 2 [ελλ. έκδοση: σ. 26]).

Το σώμα ήρθε λοιπόν στο προσκήνιο των πολιτικών κοινωνικής διαχείρισης επειδή δεν θεωρείτο μόνον ένα πλάσμα αδρανές, ανίκανο να αντιδράσει στα ερεθίσματα της εργασίας, αλλά και φορέας της εργασιακής δύναμης, μέσο παραγωγής, η πρώτη και κύρια εργασιακή μηχανή. Γι' αυτό και στις στρατηγικές που υιοθέτησε το κράτος σε σχέση με το σώμα συναντούμε πολλή βία, αλλά και πολύ ενδιαφέρον: Η μελέτη της κινησιολογίας και των ιδιοτήτων του σώματος γίνεται το σημείο εκκίνησης για μεγάλο μέρος του θεωρητικού στοχασμού της εποχής, με στόχο είτε, μαζί με τον Καρτέσιο [René Descartes], να υποστηρίξει την αθανασία της ψυχής, είτε, με τον Χομπς, να ανιχνεύσει τα όρια της κοινωνικής κυβερνησιμότητας.

Πράγματι, ένα από τα κύρια μελήματα της νέας Μηχανικής Φιλοσοφίας ήταν *η μηχανική του σώματος*, του οποίου τα συστατικά στοιχεία –από την κυκλοφορία του αίματος μέχρι τη δυναμική της ομιλίας, από τις αισθητηριακές αντιδράσεις έως τις εκούσιες ή ακούσιες κινήσεις του σώματος– αναλύθηκαν και ταξινομήθηκαν ως προς τη σύνθεση και τις δυνατότητές τους. Η *Πραγματεία περί του ανθρώπου* του Καρτέσιου (που δημοσιεύτηκε το 1664)[11] είναι στην πραγματικότητα ανατομικό εγχειρίδιο, παρ' ότι η ανατομία που περιγράφει είναι ταυτόχρονα σωματική και ψυχολογική. Βασικό ζητούμενο στον Καρτέσιο είναι η οντολογική διαίρεση μεταξύ ενός καθαρά πνευματικού και ενός καθαρά σωματικού πεδίου της ύπαρξης. Κάθε συμπεριφορά, διάθεση και αίσθηση ορίζονται μ' αυτόν τον τρόπο. Εντοπίζονται τα όρια και υπολογίζονται οι δυνατότητές τους με τέτοια ακρίβεια, ώστε να έχει κανείς την εντύπωση ότι «το βιβλίο της ανθρώπινης φύσης» ανοίγεται για πρώτη φορά ή, πράγμα πιθανότερο, ότι μόλις ανακαλύφθηκε μια νέα γη και οι κονκισταδόρες ετοιμάζονται να τη χαρτογραφήσουν, να καταρτίσουν τον κατάλογο με τους φυσικούς της πόρους και να εκτιμήσουν τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματά της.

Σε όλη αυτήν την κίνηση, ο Χομπς και ο Καρτέσιος αντιπροσώπευαν την εποχή τους. Η φροντίδα με την οποία εξερευνούσαν τις λεπτομέρειες των φυσιοτεχνικών και ψυχολογικών δεδομένων επανεμφανίζεται στην πουριτανική ανάλυση των *κλίσεων* και των ιδιαίτερων *ταλάντων*,[12] που σήμανε την αρχή μιας αστικής ψυχολογίας η οποία μελετούσε στην περίπτωση αυτή όλες τις ανθρώπινες ικανότητες από την άποψη του πόσο συνεισφέρουν

στην εργασία και την πειθαρχία. Περαιτέρω ένδειξη μιας νέας περιέργειας σχετικά με το σώμα και μιας «αλλαγής στις συμπεριφορές και τα έθιμα παλαιότερων καιρών ως προς την ανοιχτή τομή του ανθρώπινου σώματος» (με τα λόγια ενός γιατρού του 17ου αιώνα) είναι η ανάπτυξη της *ανατομίας* ως επιστήμης, μετά τη μακρόχρονη περιθωριοποίησή της κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα (Wightman 1972: 90-92˙ Galzigna 1978).

Ενώ όμως το σώμα εμφανιζόταν ως ο βασικός πρωταγωνιστής στους φιλοσοφικούς και ιατρικούς κύκλους, είναι εντυπωσιακή η υποτιμητική αντίληψη για το ανθρώπινο σώμα που αναδύεται στις έρευνές τους. Το «θέατρο» της ανατομίας, το ανατομικό τραπέζι,[13] αποκαλύπτει στο κοινό ένα σώμα αποϊεροποιημένο, απαγλαϊσμένο, που μόνο για λόγους αρχής μπορεί να θεωρηθεί ο οίκος της ψυχής, αφού στην πραγματικότητα το αντιμετωπίζουν ως πραγματικότητα ξεχωριστή (Galzigna 1978: 163-164).[14] Στα μάτια του ανατόμου, το σώμα είναι εργοστάσιο, όπως δείχνει και ο τίτλος που έδωσε ο Ανδρέας Βεσάλιος [Andreas Vesalius] στο έργο του για την «ανατομική δραστηριότητα»: *De humani corporis fabrica* (1543). Στη Μηχανική Φιλοσοφία, το σώμα περιγράφεται κατ' αναλογία προς τη *μηχανή*, συχνά δίνοντας έμφαση στην *αδράνειά* του. Το σώμα συλλαμβάνεται ως αδρανής ύλη, διαχωρισμένο εντελώς από κάθε ορθολογική ιδιότητα: το σώμα δεν γνωρίζει, δεν επιθυμεί, δεν αισθάνεται. Το σώμα δεν είναι παρά «μια συλλογή από μέλη», ισχυρίζεται ο Καρτέσιος στον *Λόγο περί της μεθόδου* του 1634 (1973, τόμ. Α΄: 152). Τον Καρτέσιο απηχεί και ο Νικολά Μαλμπράνς [Nicholas Malebranche] στους *Διαλόγους για τη μεταφυσική και τη θρησκεία* (1688), όπου εγείρει το ερώτημα «σκέφτεται το σώμα;» για να απαντήσει ευθύς: «Αναμφίβολα όχι, αφού όλες οι μεταβολές αυτής της εκτατής ύλης συνίστανται μόνο σε ορισμένες σχέσεις απόστασης. Και είναι φανερό ότι τέτοιες σχέσεις δεν είναι προσλήψεις, έλλογα επιχειρήματα, ηδονές, επιθυμίες, συναισθήματα, με μια λέξη, σκέψεις» (Popkin 1966: 280). Για τον Χομπς, επίσης, το σώμα είναι μια συνάρθρωση μηχανικών κινήσεων, η οποία, επειδή στερείται αυτονομίας, λειτουργεί επί τη βάσει ενός εξωτερικού αιτίου, σε ένα παιχνίδι έλξης και απώθησης όπου όλα ρυθμίζονται όπως σε ένα αυτόματο (*Λεβιάθαν*, μέρος Α΄, κεφάλαιο ΣΤ΄).

Για τη Μηχανική Φιλοσοφία ισχύει βέβαια αυτό που λέει ο Μισέλ Φουκώ για τις κοινωνικές πειθαρχίες του 17ου και του 18ου αιώνα (Foucault 1977: 137). Κι εδώ συναντούμε μια προοπτική διαφορετική από αυτή του μεσαιωνικού ασκητισμού, όπου η υποβάθμιση του σώματος λειτουργούσε καθόλα αρνητικά, επιδιώκοντας να εγκαθιδρύσει την αντίληψη ότι οι επίγειες ηδο-

νές είναι εφήμερες και απατηλές και επομένως ότι πρέπει να απαρνηθούμε το ίδιο το σώμα.

Στη Μηχανική Φιλοσοφία αντιλαμβανόμαστε ένα νέο αστικό πνεύμα που υπολογίζει, ταξινομεί, διακρίνει και υποβαθμίζει το σώμα μόνον για να εξορθολογίσει τις ικανότητές του, με απώτερο στόχο όχι μόνο να εντείνει την καθυπόταξή του αλλά και να μεγιστοποιήσει την κοινωνική του χρηστικότητα (*ό.π.* 137-138). Μακράν του να απορρίπτουν το σώμα, οι «μηχανικοί φιλόσοφοι» αναζητούν για το σώμα έννοιες που να καθιστούν τις ιδιότητές του κατανοητές και ελεγχόμενες. Εξ ου και η αίσθηση της υπερηφάνειας (και όχι του παράπονου) με την οποία ο Καρτέσιος επιμένει ότι «τούτη η μηχανή» (όπως πεισματικά αποκαλεί το σώμα στην *Πραγματεία* του) δεν είναι παρά ένα αυτόματον και ότι για το θάνατό του δεν πρέπει να θρηνεί κανείς παραπάνω από ό,τι για το σπάσιμο ενός εργαλείου.[15]

Ούτε ο Χομπς ούτε ο Καρτέσιος ξόδεψαν πολύ μελάνι για τις οικονομικές υποθέσεις, και θα ήταν παράλογο να προβάλουμε στις φιλοσοφικές τους θέσεις τον απόηχο των καθημερινών μελημάτων των άγγλων ή των ολλανδών εμπόρων. Δεν μπορούμε, ωστόσο, να παραβλέψουμε τη σημαντική συμβολή των συλλογισμών τους περί της ανθρώπινης φύσης στην αναδυόμενη καπιταλιστική επιστήμη της εργασίας. Το να αντιμετωπίζεις το σώμα ως μηχανική ύλη, που δεν έχει κάποιαν εγγενή τελεολογία, δεν έχει δηλαδή τις «απόκρυφες αρετές» που του απέδιδαν η Φυσική Μαγεία και οι λαϊκές δοξασίες της εποχής, σήμαινε ότι αντιλαμβάνεσαι τη δυνατότητα το σώμα να υπαχθεί σε μια εργασιακή διαδικασία η οποία όλο και περισσότερο επαφιόταν σε συμπεριφορές ομοιόμορφες και προβλέψιμες.

Από τη στιγμή που οι ιδιότητές του αποδομήθηκαν και το ίδιο το σώμα υποβιβάστηκε σε εργαλείο, το σώμα μπορούσε να υποβληθεί σε μια ατελείωτη χειραγώγηση των δυνάμεων και των δυνατοτήτων του. Μπορούσε κανείς να εξερευνήσει τις παρεκκλίσεις και τους περιορισμούς της φαντασίας, τις αρετές της συνήθειας, τις χρήσεις του φόβου, το πώς κάποια πάθη μπορούν να αποφευχθούν ή να εξουδετερωθούν και πώς μπορούν να χρησιμοποιηθούν με πιο ορθολογικό τρόπο. Με αυτήν την έννοια, η Μηχανική Φιλοσοφία συνέβαλε στην αύξηση του ελέγχου της αστικής τάξης επί του φυσικού κόσμου, με πρώτο και αναγκαίο βήμα την αύξηση του ελέγχου επί της ανθρώπινης φύσης. Όπως ακριβώς η *φύση,* μια «μεγάλη μηχανή», μπορούσε να κατακτηθεί και (με τα λόγια του Μπέικον) «να υπάρξει διείσδυση σε όλα τα μυστικά της σημεία», έτσι και το *σώμα*, αδειασμένο από τις απόκρυφες δυνάμεις του, μπορούσε να «αιχμαλωτιστεί σε ένα σύστημα καθυπόταξης»,

όπου η συμπεριφορά του μπορούσε «να υπολογιστεί, να οργανωθεί, να γίνει αντικείμενο τεχνικής πραγμάτευσης και να επενδυθεί με σχέσεις εξουσίας» (Foucault 1977: 26).

Στον Καρτέσιο, σώμα και φύση ταυτίζονται, αφού και τα δύο είναι φτιαγμένα από τα ίδια στοιχεία και υπακούουν σε κοινούς φυσικούς νόμους που ενεργοποιούνται με τη θεϊκή βούληση. Έτσι, λοιπόν, το καρτεσιανό σώμα δεν είναι απλώς εκπτωχευμένο και αφοπλισμένο από τις μαγικές του ιδιότητες. Στη μεγάλη οντολογική διαίρεση που εισάγει ο Καρτέσιος μεταξύ της ουσίας της «ανθρωπινότητας» και των τυχαίων συνθηκών της εκάστοτε εκδήλωσής της, το σώμα διαχωρίζεται από το πρόσωπο και κυριολεκτικά απανθρωποποιείται. «Δεν είμαι αυτό το σώμα», επιμένει ο Καρτέσιος στους *Στοχασμούς* του (1641). Και, πράγματι, στη φιλοσοφία του το σώμα εντάσσεται στο συνεχές ενός υλικού ωρολογιακής ακρίβειας, και η βούληση μπορεί πλέον απρόσκοπτα να θεωρεί το σώμα αντικείμενο της κυριαρχίας της.

Όπως θα δούμε, Καρτέσιος και Χομπς εκφράζουν δύο διαφορετικά προγραμματικά σχέδια σχετικά με την πραγματικότητα του σώματος. Στον Καρτέσιο ο υποβιβασμός του σώματος σε μηχανική ύλη επιτρέπει την ανάπτυξη μηχανισμών αυτορρύθμισης μέσω των οποίων το σώμα υπόκειται στη βούληση. Αντίθετα, στον Χομπς η μηχανοποίηση του σώματος δικαιολογεί την απόλυτη καθυπόταξη του ατόμου στην κρατική εξουσία. Και στους δύο, ωστόσο, το αποτέλεσμα είναι ο επανακαθορισμός των σωματικών ιδιοτήτων που καθιστά το σώμα, στην ιδανική τουλάχιστον εκδοχή του, έτοιμο να προσαρμοστεί στην τακτικότητα και τον αυτοματισμό της καπιταλιστικής εργασιακής πειθαρχίας.[16] Δίνω έμφαση στη φράση «στην ιδανική εκδοχή του» γιατί στα χρόνια που ο Χομπς και ο Καρτέσιος έγραφαν τις πραγματείες τους, η άρχουσα τάξη έπρεπε να αντιμετωπίσει μια σωματική πραγματικότητα που ήταν πολύ διαφορετική από εκείνη που εμφανίζεται στα διανοητικά τους σχήματα.

Πράγματι, δύσκολα συμβιβάζονται τα ανυπότακτα σώματα που στοιχειώνουν την κοινωνική γραμματεία του «Σιδηρού Αιώνος» με τις εικόνες της τέλειας μηχανικότητας που αναπαριστούν το σώμα στα έργα του Καρτέσιου και του Χομπς. Παρ' όλο που φαίνονται αποκομμένοι από τις καθημερινές υποθέσεις της ταξικής πάλης, στους στοχασμούς των δύο αυτών φιλοσόφων βλέπουμε να συλλαμβάνεται για πρώτη φορά η έννοια της διαμόρφωσης του σώματος σε μηχανή εργασίας, που είναι μια από τις κύριες υποχρεώσεις της πρωταρχικής συσσώρευσης. Όταν, για παράδειγμα, ο Χομπς λέει «τι άλλο είναι η καρδιά, αν όχι ελατήριο… και οι κλειδώσεις

ισάριθμοι τροχοί», διακρίνουμε στα λόγια του ένα αστικό πνεύμα, για το οποίο όχι μόνον η εργασία είναι *η συνθήκη και το κίνητρο της ύπαρξης του σώματος*, αλλά και όλες οι σωματικές δυνάμεις οφείλουν να μετατραπούν σε δυνάμεις εργασιακές.

Το εγχείρημα αυτό αποτελεί κλειδί για να κατανοήσουμε γιατί τόσο μεγάλο μέρος της φιλοσοφικής και θρησκευτικής σκέψης του 16ου και του 17ου αιώνα αποτελεί πραγματική χειρουργική επέμβαση στο ανθρώπινο σώμα, στην οποία αποφασιζόταν ποιες από τις ιδιότητες του σώματος έπρεπε να πεθάνουν και ποιες να ζήσουν. Επρόκειτο για μια *κοινωνική αλχημεία*: Δεν μετέτρεπε τα βασικά μέταλλα σε χρυσάφι, αλλά τις σωματικές δυνάμεις σε εργασιακές. Η ίδια σχέση που ο καπιταλισμός εισήγαγε μεταξύ γης και εργασίας άρχισε να κυβερνά και τη σχέση εργασίας και σώματος. Ενώ η εργασία άρχισε να εμφανίζεται ως μια ορμητική δύναμη ικανή να αναπτύσσεται συνεχώς, το σώμα παρουσιαζόταν ως ύλη αδρανής και στείρα που μόνον η βούληση μπορούσε να κινήσει, σε μια συνθήκη παρόμοια με εκείνη που η νευτώνεια φυσική εγκαθιδρύει μεταξύ της μάζας και της κίνησης, όπου η μάζα τείνει προς την αδράνεια εφόσον δεν υφίσταται κάποια δύναμη. Όπως και η γη, το σώμα έπρεπε πρώτα να καλλιεργηθεί, και πριν απ' αυτό να κατατμηθεί, για να αποκαλύψει τους κρυμμένους του θησαυρούς. Διότι το σώμα, ενώ είναι *η συνθήκη ύπαρξης της εργασιακής δύναμης*, είναι ταυτόχρονα και το όριό της, αφού αποτελεί το κύριο στοιχείο αντίστασης στην εργασιακή δαπάνη. Δεν αρκούσε, λοιπόν, η απόφαση ότι το σώμα *καθεαυτό* δεν είχε αξία. Το σώμα έπρεπε να πεθάνει για να μπορέσει η εργασιακή δύναμη να ζήσει.

Αυτό που τελικά πέθανε ήταν η ιδέα του σώματος ως δέκτη μαγικών δυνάμεων που κυριαρχούσε στον μεσαιωνικό κόσμο. Αυτή καταστράφηκε ολοσχερώς. Υπόβαθρο της νέας φιλοσοφίας υπήρξε μία τεράστιας εμβέλειας κρατική επιχείρηση να θεωρηθεί έγκλημα ό,τι μέχρι τότε οι φιλόσοφοι κατέτασσαν στην κατηγορία του «ανορθολογικού». Αυτή η κρατική παρέμβαση ήταν η αναγκαία προϋπόθεση της Μηχανικής Φιλοσοφίας. Η «γνώση» γίνεται «εξουσία» μόνον αν μπορεί να επιβάλλει τις προδιαγραφές της. Αυτό σημαίνει ότι το μηχανικό σώμα, το σώμα-μηχανή, δεν θα μπορούσε να γίνει μοντέλο κοινωνικής συμπεριφοράς χωρίς την καταστροφή από την πλευρά του κράτους ενός ευρέως φάσματος προκαπιταλιστικών πεποιθήσεων, πρακτικών και κοινωνικών υποκειμένων των οποίων η ύπαρξη ερχόταν σε αντίφαση προς την κανονικοποίηση της συμπεριφοράς του σώματος που υποσχόταν η Μηχανική Φιλοσοφία. Γι' αυτό και στο αποκορύφωμα της «Εποχής

του Ορθού Λόγου» –της εποχής του σκεπτικισμού και της συστηματικής αμφισβήτησης– έχουμε μια οργισμένη επίθεση ενάντια στο σώμα, επίθεση που υπέθαλπαν σθεναρά πολλοί από τους θιασώτες του νέου δόγματος.

Έτσι θα ερμηνεύσουμε την επίθεση ενάντια στη μαγεία και ενάντια στη μαγική αντίληψη για τον κόσμο, που παρά τις προσπάθειες της εκκλησίας εξακολουθούσε να κυριαρχεί στα λαϊκά στρώματα σε όλο τον Μεσαίωνα. Στη βάση της μαγείας υπήρχε μια σύλληψη της φύσης ανιμιστική, που δεν δεχόταν κανέναν διαχωρισμό ύλης και πνεύματος και ως εκ τούτου φανταζόταν τον κόσμο ως *ζωντανό οργανισμό* που κατοικείται από απόκρυφες δυνάμεις, όπου κάθε στοιχείο είχε σχέση «ομοιοπάθειας» προς τα υπόλοιπα. Στην οπτική αυτή, για την οποία η φύση είναι ένα σύμπαν σημείων και σημειώσεων, ιχνογραφώντας αόρατους συσχετισμούς που περιμένουν να αποκρυπτογραφηθούν (Foucault 1970: 26-27), κάθε στοιχείο –βότανα, φυτά, μέταλλα και πάνω απ᾽ όλα το ανθρώπινο σώμα– έκρυβε ιδιαίτερες αρετές και δυνάμεις. Σχεδιάστηκαν λοιπόν ποικίλες μέθοδοι για την οικειοποίηση των μυστικών της φύσης και την καθυπόταξη των δυνάμεών της στη βούληση του ανθρώπου. Από τη χειρομαντεία ως την αστρολογία, από τη χρήση φυλαχτών ως τη βασισμένη στην ομοιοπάθεια θεραπεία, η μαγεία διάνοιξε μια σειρά δυνατοτήτων. Υπήρχε μαγεία για να κερδίσεις στα χαρτιά, για να παίξεις άγνωστα μουσικά όργανα, για να κερδίσεις στην αγάπη, μαγεία που σε κάνει αόρατο, που σε κάνει άτρωτο στον πόλεμο, που καταφέρνει να κοιμίσει τα παιδιά (Thomas 1971· Wilson 2000).

Για τον καπιταλιστικό εξορθολογισμό της εργασίας, απαραίτητη προϋπόθεση ήταν η εξάλειψη τέτοιων πρακτικών, αφού η μαγεία εμφανιζόταν ως παραβατική μορφή εξουσίας και όργανο *διά του οποίου αποκτούσες ό,τι ήθελες χωρίς να δουλέψεις*. Ήταν, με άλλα λόγια, η έμπρακτη άρνηση της εργασίας. «Η μαγεία σκοτώνει την εργατικότητα», προειδοποιούσε ο Φράνσις Μπέικον, ο οποίος δήλωνε ότι τίποτε δεν τον εξοργίζει περισσότερο από τον ισχυρισμό ότι μπορεί κανείς να επιτύχει τους στόχους του με αργόσχολα τεχνάσματα και όχι με τον ιδρώτα του προσώπου του (Bacon 1870: 381).

Η μαγεία, επιπλέον, στηριζόταν σε μία ποιοτική σύλληψη του χώρου και του χρόνου που απέκλειε τον εξορθολογισμό της εργασιακής διαδικασίας. Πώς μπορούσαν οι νέοι επιχειρηματίες να επιβάλουν τακτά ωράρια εργασίας σε ένα προλεταριάτο με παγιωμένη την πεποίθηση ότι υπάρχουν μέρες τυχερές και άτυχες, μέρες κατά τις οποίες μπορεί κανείς να ταξιδέψει και μέρες κατά τις οποίες δεν πρέπει κανείς να βγαίνει από το σπίτι, μέρες κατάλληλες να κάνεις γάμο και μέρες κατά τις οποίες οφείλεις να αποφεύ-

γεις με προσοχή κάθε πρωτοβουλία; Εξίσου ασύμβατη με την καπιταλιστική εργασιακή ηθική ήταν και η αντίληψη ότι το σύμπαν εκχωρεί στο άτομο ειδικές δυνάμεις, όπως το βλέμμα που μαγνητίζει, την ικανότητα να γίνεσαι αόρατος, την ικανότητα να εγκαταλείπεις το σώμα σου ή να ελέγχεις με τα ξόρκια σου τη βούληση του άλλου.

Δεν θα ήταν γόνιμο να διερευνήσουμε αν είναι αληθινές ή φαντασιακές αυτές οι δυνάμεις. Όλες πάντως οι προκαπιταλιστικές κοινωνίες πίστευαν σε αυτές, και στους πρόσφατους χρόνους είδαμε να επαναξιολογούνται πρακτικές που την εποχή που εξετάζουμε θεωρούνταν μαγικές. Ας σημειώσουμε το αυξανόμενο ενδιαφέρον για την παραψυχολογία και την βιοανάδραση, πρακτικές που εφαρμόζει ολοένα και συχνότερα η συμβατική ιατρική. Η αναβίωση της μαγείας είναι δυνατή σήμερα, επειδή δεν αποτελεί πια κοινωνική απειλή. Η μηχανοποίηση του σώματος είναι τόσο καθοριστική για τη συγκρότηση του ατόμου, τουλάχιστον στις βιομηχανοποιημένες χώρες, που και να αφήσεις κάποια περιθώρια στον αποκρυφισμό, δεν διακινδυνεύεις την κανονικότητα της κοινωνικής συμπεριφοράς. Και στην αστρολογία επιτρέπεται να επιστρέψει, αφού είναι βέβαιο ότι και ο πιο αφοσιωμένος καταναλωτής ζωδιακών χαρτών και διαγραμμάτων θα κοιτάξει το ρολόι του πριν πάει στη δουλειά.

Η άρχουσα τάξη του 17ου αιώνα δεν μπορούσε να επαφίεται σε τέτοιες βεβαιότητες. Στο αρχικό και πειραματικό αυτό στάδιο της καπιταλιστικής ανάπτυξης, δεν είχαν ακόμη τον αναγκαίο κοινωνικό έλεγχο για την εξουδετέρωση της μαγείας, ούτε μπορούσαν να εντάξουν εργαλειακά τη μαγεία στην οργάνωση της κοινωνικής ζωής. Από τη δική τους οπτική γωνία δεν είχε μεγάλη σημασία αν οι δυνάμεις που οι άνθρωποι ισχυρίζονταν ότι είχαν, ή φαντάζονταν ότι είχαν, ήταν ή όχι αληθινές, αφού η ύπαρξη και μόνον μαγικών δοξασιών αποτελούσε πηγή κοινωνικής ανυποταξίας.

Πάρτε, παραδείγματος χάριν, την ευρέως διαδεδομένη πεποίθηση ότι μπορείς να βρεις θαμμένους θησαυρούς με τη βοήθεια μαγικών φυλαχτών (Thomas 1971: 234-237). Αυτό αποτελούσε σίγουρα εμπόδιο στην εγκαθίδρυση μιας εργασιακής ηθικής αυστηρής και αυθόρμητα αποδεκτής. Το ίδιο απειλητική φάνταζε και η χρήση των προφητειών από τις κατώτερες τάξεις. Ειδικά κατά τη διάρκεια του αγγλικού Εμφυλίου Πολέμου (καθώς και από τον Μεσαίωνα), οι προφητείες βοήθησαν στη διαμόρφωση των σχεδιασμών του αγώνα (Elton 1972: 142 κ.εξ.). Δεν ήταν, λοιπόν, απλώς εκφράσεις μοιρολατρικής παραίτησης. Ιστορικά αποτέλεσαν για τους «φτωχούς» ένα μέσο με το οποίο εξωτερίκευαν τις επιθυμίες τους, νομιμοποιούσαν τα σχέδιά

τους, παρακινούνταν να δράσουν. Αυτό ακριβώς εντόπιζε και η προειδοποίηση του Χομπς: «Τίποτε… δεν κατευθύνει τόσο καλά τους ανθρώπους προς τους σκοπούς τους, όσο η πρόβλεψη των συνεπειών των πράξεών τους˙ και η προφητεία υπήρξε πολλές φορές η κύρια αιτία πρόκλησης προαναγγελθέντων γεγονότων (Hobbes 1962: 399).

Ανεξάρτητα, ωστόσο, από τους συγκεκριμένους κινδύνους που παρουσίαζε η μαγεία, η αστική τάξη έπρεπε επιπλέον να την καταπολεμήσει επειδή η μαγεία υπέσκαπτε την αρχή της ατομικής υπευθυνότητας: Τοποθετούσε δηλαδή τους καθοριστικούς παράγοντες της κοινωνικής δράσης στην επικράτεια των άστρων, εκτός της επικράτειας και του ελέγχου των αστών. Κατά τον εξορθολογισμό, λοιπόν, του χώρου και του χρόνου που χαρακτήριζε τον φιλοσοφικό στοχασμό του 16ου και του 17ου αιώνα, η προφητεία αντικαταστάθηκε από τον *υπολογισμό των πιθανοτήτων*. Από την καπιταλιστική σκοπιά, το πλεονέκτημα του υπολογισμού των πιθανοτήτων είναι ότι το μέλλον μπορεί να το προβλέπει κανείς μόνον εφόσον διασφαλίζει την κανονικότητα και την αμετάβλητη ροή του συστήματος, με άλλα λόγια, μόνον εφόσον προϋποθέτει ότι το μέλλον θα είναι όπως το παρελθόν και ότι καμία μεγάλη αλλαγή, καμία επανάσταση, δεν θα διαταράξει τις συντεταγμένες της ατομικής απόφασης. Η αστική τάξη έπρεπε με παρόμοιο τρόπο να καταπολεμήσει και την πεποίθηση ότι είναι δυνατόν να βρίσκεσαι σε δύο σημεία ταυτόχρονα: Η *σταθεροποίηση του σώματος στο χώρο και το χρόνο*, ήτοι η *χωροχρονική ταυτοποίηση του ατόμου*, είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την κανονικότητα της εργασίας.[17]

Η ασυμβατότητα της μαγείας με την καπιταλιστική εργασιακή πειθαρχία και η απαίτηση για κοινωνικό έλεγχο είναι ένας από τους λόγους που το κράτος εξαπέλυσε εναντίον της την εκστρατεία του τρόμου. Ο τρόμος αυτός χαιρετίστηκε ανεπιφύλακτα από πολλούς που σήμερα θεωρούνται θεμελιωτές του επιστημονικού ορθολογισμού: ο Ζαν Μποντέν, ο Μαρέν Μερσέν [Marin Mersenne], ο φιλόσοφος της μηχανικής και μέλος της Βασιλικής Εταιρείας Ρίτσαρντ Μπόιλ [Richard Boyle] και ο Άιζακ Μπάροου [Isaac Barrow], δάσκαλος του Νεύτωνα.[18] Ακόμη και ο υλιστής Χομπς τον ενέκρινε, κρατώντας βέβαια τις αποστάσεις του. «Διότι, όσον αφορά τις μάγισσες», έγραψε, «δεν νομίζω ότι η μαγεία τους είναι μία πραγματική δύναμη˙ ωστόσο, δικαίως τιμωρούνται διότι πιστεύουν εσφαλμένα ότι μπορούν όντως να προκαλέσουν κακό, καθώς και διότι θέλουν να το προκαλέσουν, αν μπορούν» (Hobbes 1963: 67 [ελλ. έκδοση: τόμ. Α΄: 91-92]). Προσέθεσε ότι αν αφανιστούν αυτές οι προλήψεις «οι άνθρωποι θα ήσαν πιο κατάλ-

ληλοι απ' ό,τι τώρα για πολιτική υπακοή» (*ό.π.*). Ο Χομπς ήταν ενημερωμένος. Οι πάσσαλοι πάνω στους οποίους θανατώνονταν οι μάγισσες και οι υπόλοιποι θαυματουργοί, οι θάλαμοι όπου τους βασάνιζαν, αποτέλεσαν εργαστήρια πειραμάτων όπου χαλυβδώθηκε πολλή κοινωνική πειθαρχία και αποκομίστηκε πολλή γνώση για το ανθρώπινο σώμα. Εξουδετερώθηκαν τα ανορθολογικά στοιχεία εκείνα που εμπόδιζαν τη μετατροπή του ατόμου και του κοινωνικού σώματος σε μια σειρά μηχανισμών προβλέψιμων και ελεγχόμενων. Εκεί γεννήθηκε και η επιστημονική χρήση των βασανιστηρίων, αφού το αίμα και τα βασανιστήρια ήταν απαραίτητα για τη «διαπαιδαγώγηση ενός ζώου» ικανού για συμπεριφορά κανονική, ομοιογενή και ενιαία, με τους νέους κανόνες ανεξίτηλα σφραγισμένους στη μνήμη του (Nietzsche 1965: 189-190).

Σε αυτό το πλαίσιο, σημαντική υπήρξε η καταδίκη ως *μαγείας* της έκτρωσης και της αντισύλληψης, καταδίκη που παρέδιδε το γυναικείο σώμα –καθώς και τη μήτρα, υποβαθμισμένη πλέον σε μηχανή αναπαραγωγής της εργασίας– στα χέρια του κράτους και του ιατρικού επαγγέλματος. Θα επιστρέψω σε αυτό αργότερα, στο κεφάλαιο για το κυνήγι των μαγισσών, όπου υποστηρίζω ότι οι διώξεις των μαγισσών ήταν το αποκορύφωμα της κρατικής παρέμβασης στο προλεταριακό σώμα κατά τη νεωτερική εποχή.

Εδώ ας τονίσουμε ότι παρά τη βία που ασκούσε το κράτος, η πειθάρχηση του προλεταριάτου προχωρούσε αργά καθ' όλον τον 17ο αιώνα μέχρι και τις αρχές του 18ου, καθώς αντιμετώπιζε μιαν ισχυρή αντίσταση, που ούτε ο φόβος της εκτέλεσης δεν μπορούσε να υπερνικήσει. Ένα εμβληματικό παράδειγμα της αντίστασης αυτής αναλύει ο Πίτερ Λάινμπο στο άρθρο του "The Tyburn Riots Against the Surgeons" («Οι ταραχές στο Τάιμπερν ενάντια στους χειρουργούς»). Ο Λάινμπο αναφέρει ότι στο Λονδίνο του πρώιμου 18ου αιώνα, τον καιρό μιας εκτέλεσης, φίλοι και συγγενείς του καταδικασμένου έδιναν μάχη ολόκληρη για να εμποδίσουν τους χειρουργούς να πάρουν το πτώμα για ανατομικές έρευνες (Linebaugh 1975). Η μάχη ήταν σκληρή, αφού ο φόβος της ανατομής και του τεμαχισμού δεν ήταν υποδεέστερος του φόβου του θανάτου. Επίσης, η ανατομή εξουδετέρωνε κάθε πιθανότητα να ξυπνήσει ο κατάδικος μετά από έναν λανθασμένα εκτελεσμένο απαγχονισμό, όπως συνέβαινε συχνά στην Αγγλία του 18ου αιώνα (*ό.π.*: 102-104). Ήταν διαδεδομένη μια μαγική αντίληψη του σώματος, σύμφωνα με την οποία το σώμα συνέχιζε να ζει μετά θάνατον και μάλιστα εμπλουτιζόταν με νέες δυνάμεις. Πίστευαν λοιπόν ότι οι νεκροί είχαν την ικανότητα να «επιστρέψουν» και να πάρουν την τελευταία τους εκδίκηση από τους

ζωντανούς. Πίστευαν επίσης ότι το πτώμα είχε και ικανότητες θεραπευτικές, κι έτσι πλήθη ολόκληρα αρρώστων μαζεύονταν γύρω από τα ικριώματα, προσδοκώντας από τα μέλη των νεκρών αποτελέσματα τόσο θαυματουργά όσο και αυτά που απέδιδαν στο άγγιγμα του βασιλιά (*ό.π.*: 109-110).

Η ανατομή του σώματος θεωρείτο, λοιπόν, περαιτέρω βεβήλωση, ένας δεύτερος και σημαντικότερος θάνατος, και οι κατάδικοι περνούσαν τις τελευταίες τους μέρες προσπαθώντας να εξασφαλίσουν ότι το σώμα τους δεν θα εγκαταλειφθεί στα χέρια των χειρουργών. Η μάχη αυτή, που σημειωτέον δινόταν στη βάση του ικριώματος, καταδεικνύει τόσο τη βία που κυριαρχούσε στον επιστημονικό εξορθολογισμό του κόσμου, όσο και τη σύγκρουση δύο αντίθετων αντιλήψεων για το σώμα, δύο αντιτιθέμενων επενδύσεων σε αυτό. Από τη μία, έχουμε μια σύλληψη του σώματος που το θέλει προικισμένο με δυνάμεις ακόμη και μετά το θάνατό του· το πτώμα δεν εμπνέει αποστροφή και δεν αντιμετωπίζεται ως κάτι σάπιο ή απαρέγκλιτα ξένο. Από την άλλη, το σώμα θεωρείται νεκρό ακόμη κι όταν είναι ακόμη ζωντανό, αφού αντιμετωπίζεται ως μια μηχανή, που, όπως κάθε άλλη μηχανή, μπορεί να αποσυναρμολογηθεί. «Στην κρεμάλα, στη συμβολή των οδών Τάιμπερν και Έντζγουερ», γράφει ο Πίτερ Λάινμπο, «βλέπουμε να τέμνεται η ιστορία των φτωχών του Λονδίνου με την ιστορία της αγγλικής επιστήμης». Δεν επρόκειτο για σύμπτωση. Ούτε ήταν σύμπτωση ότι η πρόοδος της ανατομίας εξαρτιόταν από την ικανότητα των χειρουργών να αρπάζουν τα πτώματα των κρεμασμένων στο Τάιμπερν.[19] Η πορεία του επιστημονικού εξορθολογισμού ήταν άμεσα συνδεδεμένη με την απόπειρα του κράτους να επιβάλει τον έλεγχό του σε ένα εργατικό δυναμικό απρόθυμο να υπακούσει.

Η απόπειρα αυτή ήταν ακόμη πιο σημαντική και από την ανάπτυξη της τεχνολογίας, αφού καθόριζε τις νέες νοοτροπίες για το σώμα. Όπως εξηγεί ο Ντέιβιντ Ντίκσον [David Dickson], η σύνδεση της νέας επιστημονικής κοσμοθεώρησης με την αυξανόμενη μηχανοποίηση της παραγωγής έχει ισχύ μεταφορική (Dickson 1979: 24). Φυσικά, το ρολόι και οι αυτόματες συσκευές που τόσο ενθουσίαζαν τον Καρτέσιο και τους συγχρόνους του (π.χ. τα υδραυλικά συστήματα κίνησης των αγαλμάτων), παρείχαν τα πρότυπα για τη νέα επιστήμη, καθώς και για τους στοχασμούς της Μηχανικής Φιλοσοφίας σχετικά με την κινησιολογία του σώματος. Επίσης, αληθεύει ότι, ξεκινώντας από τον 17ο αιώνα, οι εννοιολογικές αναλογίες της ανατομίας αντλούνταν από τα εργαστήρια των βιοτεχνών κατασκευαστών: τα χέρια θεωρούνταν μοχλοί, η καρδιά αντλία, οι πνεύμονες φυσούνα, τα μάτια φακοί, η γροθιά σφυρί (Mumford 1962: 32). Οι μεταφορές αυτές, προερχόμενες

από τη σφαίρα της μηχανικής, δεν αντικατοπτρίζουν, ωστόσο, την επιρροή της τεχνολογίας καθ' εαυτήν, αλλά το γεγονός ότι *η μηχανή γινόταν το πρότυπο της κοινωνικής συμπεριφοράς*.

Η δύναμη της έμπνευσης που πήγαζε από την ανάγκη για κοινωνικό έλεγχο είναι εμφανής ακόμη και στο πεδίο της αστρονομίας. Κλασικό παράδειγμα είναι αυτό του Έντμοντ Χάλεϊ [Edmond Halley], γραμματέα της Βασιλικής Εταιρείας, ο οποίος, ακολουθώντας την εμφάνιση ενός κομήτη το 1695 που αργότερα πήρε το όνομά του, ίδρυσε σωματεία σ' ολόκληρη την Αγγλία προκειμένου να δείξει την προβλεψιμότητα των φυσικών φαινομένων και να διαλύσει τη λαϊκή δοξασία ότι οι κομήτες προανήγγελλαν κοινωνικές αναταραχές. Το ότι ο επιστημονικός εξορθολογισμός περνούσε μέσα από την πειθάρχηση του κοινωνικού σώματος είναι ακόμη πιο εμφανές στις κοινωνικές επιστήμες. Βλέπουμε ότι η ανάπτυξή τους στόχευε στην ομογενοποίηση της κοινωνικής συμπεριφοράς και την κατασκευή ενός πρότυπου ατόμου προς το οποίο όλοι όφειλαν να συμμορφωθούν. Με τους όρους του Μαρξ, πρόκειται για το «αφηρημένο άτομο», που κατασκευάζεται με ομοιογενή τρόπο ως κοινωνικός μέσος όρος και υπόκειται σε ριζική απάλειψη των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του, έτσι ώστε όλες του οι ικανότητες να μπορούν να συλληφθούν μόνον ως προς τις πιο σταθερές και προδιαγεγραμμένες τους όψεις. Η κατασκευή του νέου αυτού ατόμου αποτέλεσε τη βάση της ανάπτυξης αυτού που ο Γουίλιαμ Πέτι θα αποκαλούσε αργότερα (χρησιμοποιώντας την ορολογία του Χομπς) *Πολιτική Αριθμητική* – μια νέα επιστήμη που θα μελετούσε κάθε μορφή κοινωνικής συμπεριφοράς σε *αριθμούς, μέτρα και σταθμά*. Το σχέδιο του Πέτι πραγματοποιήθηκε τελικά με την ανάπτυξη της *στατιστικής* και της *δημογραφίας* (Wilson 1966· Cullen 1975), οι οποίες ασκούν στο κοινωνικό σώμα ό,τι και η ανατομία στο ατομικό σώμα, αφού αναλύουν και ανατέμνουν τον πληθυσμό και εξετάζουν τις πληθυσμιακές τάσεις σχετικά με τις πιο μαζικές και τακτικές τους εκφάνσεις: από τα ποσοστά θνησιμότητας και γεννητικότητας μέχρι τις γενεαλογικές και τις επαγγελματικές δομές. Από την άποψη της αφαιρετικής διαδικασίας την οποία υπέστη το άτομο κατά τη μετάβαση στον καπιταλισμό, μπορούμε να δούμε ότι η ανάπτυξη της «ανθρώπινης μηχανής» ήταν το κύριο τεχνολογικό άλμα, το βασικό βήμα στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων που έλαβε χώρα στην περίοδο της πρωταρχικής συσσώρευσης. *Μπορούμε να δούμε, με άλλα λόγια, ότι η πρώτη μηχανή που ανέπτυξε ο καπιταλισμός δεν ήταν η ατμομηχανή, ούτε καν το ρολόι, αλλά το ανθρώπινο σώμα*.

Αν όμως το σώμα είναι μία μηχανή, προκύπτει αμέσως ένα πρόβλημα:

πώς θα λειτουργήσει αυτή η μηχανή; Από τις θεωρίες της Μηχανικής Φιλοσοφίας προέρχονται δύο πρότυπα διαχείρισης του σώματος: Από τη μια, έχουμε το καρτεσιανό μοντέλο, το οποίο, εκκινώντας από μια αντίληψη του σώματος ως οντότητας καθαρά μηχανικής, αξιώνει τη δυνατότητα της ανάπτυξης ατομικών μηχανισμών αυτοπειθαρχίας, διαχείρισης του εαυτού και αυτοελέγχου που επιτρέπουν τις εθελούσιες εργασιακές σχέσεις και τη συναινετική διακυβέρνηση. Από την άλλη, το χομπσιανό μοντέλο, αρνούμενο τη δυνατότητα ενός Ορθού Λόγου απαλλαγμένου από το σώμα, εξωτερικεύει τις λειτουργίες της διοίκησης και τις εναποθέτει στην απόλυτη εξουσία του κράτους.

Η φιλοσοφία του Καρτέσιου επικεντρώνεται στην ανάπτυξη μιας θεωρίας διαχείρισης του εαυτού που ξεκινά από τη μηχανοποίηση του σώματος. Ας μην ξεχνάμε ότι ο Καρτέσιος ολοκλήρωσε τη διαμόρφωσή του ως στοχαστή όχι στη Γαλλία της μοναρχικής απολυταρχίας, αλλά στην αστική Ολλανδία, την οποία έβρισκε τόσο ταιριαστή στο πνεύμα του που τελικά την επέλεξε ως τόπο μόνιμης διαμονής. Οι θεωρίες του Καρτέσιου έχουν διπλό στόχο: να αρνηθούν ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά επηρεάζεται από εξωτερικούς παράγοντες (όπως τα άστρα ή οι ουράνιες δυνάμεις), και να απελευθερώσουν την ψυχή από κάθε σωματικό επικαθορισμό, ώστε να καταστεί ικανή για απεριόριστη κυριαρχία επί του σώματος.

Ο Καρτέσιος πίστευε ότι μπορούσε να επιτύχει και τους δύο στόχους καταδεικνύοντας τη μηχανική φύση της συμπεριφοράς των ζώων. Τίποτε δεν δημιουργεί μεγαλύτερες παρανοήσεις, ισχυριζόταν στο *Le Monde* (Ο κόσμος, 1633), από την αντίληψη ότι τα ζώα έχουν ψυχή σαν τη δική μας. Έτσι, κατά την προετοιμασία του για την *Πραγματεία περί του Ανθρώπου*, αφιέρωσε πολλούς μήνες στη μελέτη της ανατομίας των ζωικών οργάνων· κάθε πρωί πήγαινε στον χασάπη και παρατηρούσε τον τεμαχισμό των ζώων.[20] Έκανε μάλιστα και πολλές ζωοτομές ο ίδιος, πιθανώς εφησυχασμένος από την πεποίθησή του ότι, αφού δεν είναι παρά άξεστα θηρία που «στερούνται του ορθού λόγου», τα πειραματόζωα που χειρουργούσε ζωντανά δεν ένιωθαν τον πόνο (Rosenfield 1968: 8).[21]

Για τον Καρτέσιο ήταν απαραίτητο να αποδείξει την κτηνωδία των ζώων, διότι ήταν πεπεισμένος ότι εκεί θα έβρισκε την απάντηση στο ερώτημα σχετικά με τη θέση, τη φύση και την έκταση της δύναμης που ελέγχει την ανθρώπινη συμπεριφορά. Πίστευε ότι στο ανατετμημένο ζώο θα έβρισκε την απόδειξη ότι το σώμα είναι ικανό μόνο για μηχανικές και ακούσιες κινήσεις· επομένως, ότι το σώμα δεν είναι καταστατικό της ουσίας του ανθρώπου· γι’

αυτό και η ανθρώπινη ουσία έγκειται σε καθαρά άυλες ιδιότητες. Για τον Καρτέσιο, το ανθρώπινο σώμα είναι ένα αυτόματον, αυτό ωστόσο που διαφοροποιεί τον «άνθρωπο» από το κτήνος και «του» παραχωρεί την κυριαρχία επί του περιβάλλοντος κόσμου είναι η παρουσία της διάνοιας. Έτσι, λοιπόν, η ψυχή, την οποία ο Καρτέσιος εκτοπίζει από τον κόσμο και τη σφαίρα της υλικής πραγματικότητας, επιστρέφει στο επίκεντρο της φιλοσοφίας του προικισμένη με απέραντη εξουσία και μεταμφιεσμένη σε ορθό λόγο και βούληση.

Τοποθετημένος σε έναν κόσμο άψυχο και σε ένα σώμα-μηχανή, ο καρτεσιανός άνθρωπος, όπως ο Πρόσπερο, μπορούσε να σπάσει το μαγικό του ραβδί και να γίνει όχι μόνον υπεύθυνος για τις πράξεις του, αλλά και η πηγή όλων των εξουσιών. Διαζευγμένος από το σώμα του, ο ορθολογικός εαυτός σαφώς και απώλεσε την αλληλεγγύη του με την ενσώματη υλική πραγματικότητα και με τη φύση. Ωστόσο, η μοναξιά του ήταν η μοναξιά του βασιλέα: Στο καρτεσιανό μοντέλο δεν υπάρχει ο εξισωτικός δυϊσμός μεταξύ σκεπτόμενου κεφαλιού και σώματος-μηχανής, αλλά μόνο μία σχέση αφέντη - δούλου, αφού κύριος στόχος της βούλησης είναι να κυριαρχήσει επί του σώματος και επί του φυσικού κόσμου. Στο καρτεσιανό μοντέλο του ανθρώπου, βλέπουμε τον ίδιο συγκεντρωτισμό των κυβερνητικών λειτουργιών που εμφανιζόταν εκείνη την εποχή και στο επίπεδο του κράτους: Όπως ήταν δουλειά του κράτους να κυβερνά το κοινωνικό σώμα, έτσι και η διάνοια έπαιζε τον κυρίαρχο ρόλο στη νέα προσωπικότητα που αναδυόταν.

Ο Καρτέσιος παραδέχεται ότι η υπεροχή της διάνοιας επί του σώματος δεν επιτυγχάνεται εύκολα, αφού ο ορθός λόγος πρέπει να αντιμετωπίσει τις εσωτερικές του αντιφάσεις. Έτσι, στα *Πάθη της Ψυχής* (1650), εισάγει την προοπτική μιας διαρκούς διαμάχης μεταξύ των κατώτερων και των ανώτερων ικανοτήτων της ψυχής, τις οποίες περιγράφει με όρους σχεδόν στρατιωτικούς, κάνοντας έκκληση στην ανάγκη μας να είμαστε θαρραλέοι και να αποκτήσουμε τα απαραίτητα όπλα για να αντισταθούμε όταν μας επιτίθενται τα πάθη και οι πειρασμοί. Οφείλουμε να είμαστε έτοιμοι να δεχτούμε ορισμένες προσωρινές ήττες, αφού η βούλησή μας μπορεί να μην είναι πάντοτε ικανή να αλλάξει ή να συλλάβει τα πάθη της. Μπορεί, ωστόσο, να τα εξουδετερώσει, στρέφοντας την προσοχή της σε κάτι άλλο, ή μπορεί να αναστείλει τις κινήσεις προς τις οποίες τα πάθη οδηγούν το σώμα. Μπορεί, με άλλα λόγια, να προλάβει τα *πάθη* πριν γίνουν *πράξεις* (Descartes 1973, τόμ. Α΄: 354-355).

Εγκαθιδρύοντας μια ιεραρχική σχέση μεταξύ διάνοιας και σώματος, ο

Καρτέσιος ανέπτυξε τις θεωρητικές βάσεις της εργασιακής πειθαρχίας που απαιτούσε η καπιταλιστική οικονομία. Η υπεροχή της διάνοιας επί του σώματος υπονοεί ότι η βούληση μπορεί (καταρχήν) να ελέγξει τις ανάγκες, τις αντιδράσεις και τις αντανακλαστικές κινήσεις του σώματος. Μπορεί να βάλει σε τάξη τις ζωτικές του λειτουργίες και να αναγκάσει το σώμα να εργαστεί σύμφωνα με εξωτερικές προδιαγραφές, ανεξάρτητα από τις επιθυμίες του.

Επιπλέον, η υπεροχή της βούλησης επιτρέπει την εσωτερίκευση των μηχανισμών της εξουσίας. Έτσι, ομόλογη της μηχανοποίησης του σώματος είναι η διαδικασία της ανάπτυξης του ορθού Λόγου ως κριτή, εξεταστή, διαχειριστή και ρυθμιστή. Εδώ συναντούμε, λοιπόν, τις απαρχές της αστικής υποκειμενικότητας ως διαχείρισης του εαυτού, ως ιδιοκτησίας του εαυτού, ως νόμου και ευθύνης, με τα συνοδευτικά στοιχεία της μνήμης και της ταυτότητας. Συναντούμε επίσης την προέλευση της διάχυσης των «μικροεξουσιών» που περιέγραψε ο Μισέλ Φουκώ στην κριτική του νομικο-διασκεπτικού μοντέλου της Εξουσίας* (Foucault 1977). Ωστόσο, το καρτεσιανό πρότυπο δείχνει ότι η εξουσία μπορεί να αποκεντρωθεί και να διαχυθεί στο κοινωνικό σώμα μόνο στο βαθμό που θα επικεντρωθεί εκ νέου στο πρόσωπο, το οποίο ανασυστήνεται ως μικρογραφία του κράτους. Με άλλα λόγια, η Εξουσία καθώς διαχέεται δεν χάνει την κατεύθυνσή της –δηλαδή το περιεχόμενο και τους στόχους της– αλλά απλούστατα, στην προώθηση του περιεχομένου και των στόχων της, έχει τώρα και τη συνεργασία του Εαυτού.

Σκεφτείτε, για παράδειγμα, την ερμηνεία που προτείνει ο Μπράιαν Ίσλι [Brian Easlea], σύμφωνα με την οποία το κύριο πλεονέκτημα που προσέφερε ο καρτεσιανός δυϊσμός στην τάξη των καπιταλιστών ήταν η χριστιανική υπεράσπιση της αθανασίας της ψυχής, καθώς και η δυνατότητα να κατανικηθεί ο αθεϊσμός που ενυπάρχει στη Φυσική Μαγεία και φέρει συνδηλώσεις ανατρεπτικές (Easlea 1980: 132 κ.εξ.). Ο Ίσλι στηρίζει τη θεωρία του στον ισχυρισμό ότι η υπεράσπιση της θρησκείας ήταν βασικό στοιχείο του καρτεσιανισμού, του οποίου η αγγλική εκδοχή δεν λησμονούσε ποτέ ότι «Θεός δεν υπάρχει χωρίς πνεύμα, ούτε βασιλιάς χωρίς επίσκοπο» (*ό.π.*: 202). Η θεωρία του Ίσλι είναι ελκυστική. Η εμμονή του, ωστόσο, στα «αντιδραστικά» στοιχεία στη σκέψη του Καρτέσιου δεν του επιτρέπει να απαντήσει στο ερώτημα που ο ίδιος θέτει. Γιατί ήταν τόσο ισχυρή η επιρροή του καρτεσιανού

* Ο Φουκώ ασκεί κριτική στην νομικο-διασκεπτική [juridico-discursive] αντίληψη της εξουσίας, την αντίληψη εκείνη που θεωρεί την εξουσία μόνον κατασταλτική, αρνητική, φορέα του νόμου και των απαγορεύσεων. Βλ. *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. Α΄, *Η δίψα της γνώσης*, μτφρ. Γκλόρυ Ροζάκη, Αθήνα: Ράππα, 1978, σσ. 102-114. (*Σ.τ.μ.*)

μοντέλου στην Ευρώπη, ώστε, ακόμη και αφού η νευτώνεια φυσική διέλυσε την πίστη σε έναν φυσικό κόσμο χωρίς απόκρυφες δυνάμεις, ακόμη και μετά την εγκαθίδρυση της ανεξιθρησκίας, συνέχισε να αποτελεί την κυρίαρχη κοσμοθεωρία; Προτείνω την εξής εξήγηση: Το ότι ο καρτεσιανισμός ήταν δημοφιλής μεταξύ των μεσαίων και των ανώτερων τάξεων συνδέεται άμεσα με το σχέδιο της *αυτοκυριαρχίας* που προωθούσε η φιλοσοφία του Καρτέσιου. Ως προς τις κοινωνικές του συνέπειες, το σχέδιο αυτό ήταν εξίσου σημαντικό για τις ελίτ της εποχής του Καρτέσιου, όσο και η σχέση ηγεμονίας του ανθρώπου προς τη φύση την οποία νομιμοποιεί ο καρτεσιανός δυϊσμός.

Η ανάπτυξη της διαχείρισης του εαυτού (η αυτοκυριαρχία, η ανάπτυξη του εαυτού) γίνεται σημαντική προϋπόθεση ενός καπιταλιστικού κοινωνικοοικονομικού συστήματος, στο οποίο η ιδιοκτησία του εαυτού θεωρείται η θεμελιώδης κοινωνική σχέση, και όπου η πειθαρχία δεν επαφίεται πια μόνο στον εξωτερικό εξαναγκασμό. Η κοινωνική σημασία της καρτεσιανής φιλοσοφίας έγκειται εν μέρει στο γεγονός ότι τη δικαιολογεί θεωρητικά. Έτσι, η καρτεσιανή θεωρία της διαχείρισης του εαυτού *κατανικά αλλά και αφομοιώνει* την ενεργή διάσταση της Φυσικής Μαγείας. Αντικαθιστά την απρόβλεπτη δύναμη του μάγου (που προκύπτει από τους λεπτούς χειρισμούς των αστρικών επιρροών και των αντιστοιχιών) με μια εξουσία πολύ πιο προσοδοφόρα –μια εξουσία για την οποία δεν χρειάζεται καμία ψυχή να πληρώσει το τίμημα–, μια εξουσία που προκύπτει μόνον από τη διαχείριση και την κυριαρχία επί του σώματος και, κατ' επέκτασιν, τη διαχείριση και την κυριαρχία επί των σωμάτων άλλων συνανθρώπων. Δεν μπορούμε, λοιπόν, να δεχτούμε τον ισχυρισμό του Ίσλι (που επαναλαμβάνει την κριτική που πρωτοάσκησε ο Λάιμπνιτς [Gottfried Leibniz]), ότι ο καρτεσιανισμός δεν κατάφερε να μετατρέψει τις αρχές του σε μια σειρά πρακτικών κανόνων, ότι, με άλλα λόγια, απέτυχε να δείξει στους φιλοσόφους –και πάνω απ' όλα στους εμπόρους και τους βιοτέχνες– πώς θα ωφελούνταν απ' αυτόν στην προσπάθειά τους να ελέγξουν τα υλικά και τα εγκόσμια (*ό.π.*: 151).

Αν ο καρτεσιανισμός απέτυχε να αποδώσει με απτούς, τεχνικούς όρους τις θεωρητικές του αντιλήψεις, παρείχε ωστόσο πολύτιμη πληροφόρηση ως προς την ανάπτυξη της «τεχνολογίας του ανθρώπινου». Οι ιδέες του σχετικά με τη δυναμική του αυτοελέγχου έμελλε να οδηγήσουν στην κατασκευή ενός νέου μοντέλου για τον άνθρωπο, σύμφωνα με το οποίο το άτομο μπορεί να λειτουργήσει και ως αφέντης και ως δούλος ταυτόχρονα. Επειδή μάλιστα ερμήνευε τόσο καλά τις απαιτήσεις της καπιταλιστικής εργασιακής πειθαρχίας, στα τέλη του 17ου αιώνα το καρτεσιανό δόγμα είχε εξαπλωθεί σε όλη

την Ευρώπη και επέζησε ακόμη και της επέλασης της βιταλιστικής βιολογίας, καθώς και της σταδιακής αχρήστευσης του μηχανιστικού παραδείγματος.

Θα αντιληφθούμε σαφέστερα τις αιτίες του θριάμβου του Καρτέσιου αν συγκρίνουμε το πώς περιγράφει το ανθρώπινο ον με την αντίστοιχη περιγραφή του άγγλου ομολόγου και αντιπάλου του, Τόμας Χομπς. Ο βιολογικός μονισμός του Χομπς απορρίπτει το αξίωμα της άυλης διάνοιας ή ψυχής, που αποτελεί το θεμέλιο της σύλληψης του ανθρώπου από τον Καρτέσιο, και μαζί με αυτό απορρίπτει και την καρτεσιανή υπόθεση ότι η ανθρώπινη βούληση μπορεί να απαλλαγεί από τον επικαθορισμό του σώματος και του ενστίκτου.[22] Για τον Χομπς, η ανθρώπινη συμπεριφορά αποτελεί μία σύμπραξη αντανακλαστικών κινήσεων, οι οποίες ακολουθούν ακριβείς φυσικούς νόμους και αναγκάζουν το άτομο να πασχίζει ασταμάτητα να επιδιώκει την ισχύ και την κυριαρχία επί των άλλων (*Leviathan*: 141 κ.εξ.) Εξ ου, λοιπόν, και ο πόλεμος όλων εναντίον όλων (σε μία υποθετική φυσική κατάσταση), καθώς και η αναγκαιότητα μιας απόλυτης εξουσίας που να εγγυάται, μέσω του εκφοβισμού και της τιμωρίας, την επιβίωση του ατόμου στην κοινωνία.

> Πράγματι, οι νόμοι της φύσης, όπως η δικαιοσύνη, η ευθυδικία, η μετριοπάθεια, η ευσπλαχνία και κοντολογίς το «κάνε στους άλλους ό,τι θα ήθελες να σου κάνουν εκείνοι», από μόνοι τους, χωρίς το φόβητρο κάποιας εξουσίας που να επιβάλλει την τήρησή τους, αντίκεινται στα φυσικά πάθη μας, που μας εξωθούν στη μεροληψία, την οίηση, την εκδίκηση και τα παρόμοια (*ό.π.*: 173 [ελλ. έκδοση: 237]).

Όπως είναι γνωστό, η πολιτική θεωρία του Χομπς προκάλεσε σκάνδαλο μεταξύ των συγχρόνων του, οι οποίοι τη θεώρησαν επικίνδυνη και ανατρεπτική, τόσο πολύ μάλιστα που, παρά τη διακαή του επιθυμία, δεν έγινε ποτέ δεκτός στη Βασιλική Εταιρεία (Bowle 1952: 163).

Επικράτησε λοιπόν το καρτεσιανό μοντέλο επί του Χομπς, αφού αυτό εξέφραζε μια ενεργή τάση να εκδημοκρατιστούν οι μηχανισμοί της κοινωνικής πειθάρχησης, αποδίδοντας στην ατομική βούληση την κυριαρχική δύναμη που ο Χομπς εμπιστευόταν αποκλειστικά στα χέρια του κράτους. Όπως επέμεναν πολλοί από τους επικριτές του Χομπς, τα θεμέλια της δημόσιας πειθάρχησης πρέπει πρώτα να ριζώνουν στις καρδιές των ανθρώπων, αφού η έλλειψη μιας εσωτερικής νομοθεσίας οδηγεί τους ανθρώπους στην επανάσταση (Bowle 1952: 97-98).

«Στον Χομπς», διαμαρτυρόταν ο Χένρι Μουρ [Henry Moore], «δεν υπάρχει ελευθερία της βούλησης, επομένως ούτε και τύψεις συνειδήσεως ή τύ-

ψεις της λογικής, υπάρχει μόνον αυτό που επιθυμεί όποιος έχει το μακρύτερο ξίφος» (παρατίθεται στο Easlea 1980: 159). Ο Αλεξάντερ Ρος [Alexander Ross] ήταν απερίφραστος επ' αυτού, όταν διαπίστωνε ότι «μόνον η ηθική αναστολή αποτρέπει τους ανθρώπους από την εξέγερση, κανένας εξωτερικός νόμος, καμιά εξωτερική δύναμη δεν είναι ισχυρότερη από αυτήν... δεν υπάρχει αυστηρότερος κριτής, σκληρότερος βασανιστής από τη συνείδηση που σε κατηγορεί και σε κατατρέχει» (παρατίθεται στο Bowle 1952: 167).

Η κριτική στον αθεϊσμό και τον υλισμό του Χομπς από τους συγχρόνους του δεν είχε κίνητρα μόνο θρησκευτικά. Δεν απέρριπταν την αντίληψή του για το άτομο ως μηχανή που άγεται και φέρεται από τις ορέξεις και τις αποστροφές του επειδή καταργούσε την ιδέα περί ανθρώπου πλασμένου κατ' εικόνα του Θεού. Την απέρριπταν επειδή καταργούσε κάθε δυνατότητα να δημιουργηθεί μια μορφή κοινωνικού ελέγχου που να μην εξαρτάται πλήρως από τον σιδηρούν νόμο του κράτους. Θεωρώ, λοιπόν, ότι εκεί έγκειται η βασική διαφορά μεταξύ της φιλοσοφίας του Χομπς και του καρτεσιανισμού. Δυσκολευόμαστε να το αντιληφθούμε αυτό, όσο επιμένουμε να δίνουμε βάρος στα φεουδαρχικά στοιχεία της φιλοσοφίας του Καρτέσιου και ιδιαίτερα στην υπεράσπισή του της ύπαρξης του Θεού, με όλα όσα αυτή συνεπάγεται ως υπεράσπιση της κρατικής εξουσίας.

Όσο δηλαδή προκρίνουμε τον φεουδαρχικό Καρτέσιο, αδυνατούμε να διακρίνουμε ένα απλό γεγονός: Η κατάργηση του θρησκευτικού στοιχείου στον Χομπς (της πίστης, δηλαδή, στην άυλη ουσία των πραγμάτων) ήταν στην πραγματικότητα αντίδραση στην τάση εκδημοκρατισμού *που είναι εγγενής στο καρτεσιανό μοντέλο της αυτοκυριαρχίας*, απέναντι στο οποίο αναμφίβολα δυσπιστούσε ο Χομπς. Με τη μαχητική τους δράση κατά τον αγγλικό Εμφύλιο Πόλεμο, οι διάφορες σέκτες των Πουριτανών είχαν αποδείξει ότι η αυτοκυριαρχία εύκολα μπορούσε να μετατραπεί σε ανατρεπτικό πρόταγμα. Η έκκληση των Πουριτανών η ατομική συμπεριφορά του καθένα να τίθεται ενώπιον της συνείδησής του και η συνείδησή του να γίνεται ο ύπατος κριτής της αλήθειας, είχε ριζοσπαστικοποιηθεί στα χέρια των σχισματικών και είχε μετατραπεί σε αναρχική άρνηση της καθεστηκυίας εξουσίας.[23] Περιπτώσεις όπως οι Diggers και οι Ranters [Φωνασκούντες], καθώς και κάμποσοι ιεροκήρυκες της Μηχανικής Φιλοσοφίας* οι οποίοι αντιτίθε-

* Ιεροκήρυκες της Μηχανικής Φιλοσοφίας: περιπλανώμενοι λαϊκοί κήρυκες που συνδύαζαν την αστρονομία, την αλχημεία και τη φυσική μαγεία στα κηρύγματά τους, για να προτείνουν συχνά ριζοσπαστικές μεταρρυθμίσεις στην ιατρική, τη νομοθεσία, τη θρησκεία, τα πανεπιστήμια. Το φαινόμενο γνώρισε ιδιαίτερη άνθηση στην Αγγλία των μέσων του 17ου αιώνα. (*Σ.τ.μ.*)

ντο στους νόμους του κράτους και στην ατομική ιδιοκτησία στο όνομα του «φωτός της συνείδησης», φαίνεται να είχαν πείσει τον Χομπς ότι η έκκληση στον «ορθό Λόγο» και μόνο ήταν δίκοπο μαχαίρι.[24]

Η διαμάχη μεταξύ του «θεϊσμού» του Καρτέσιου και του «υλισμού» του Χομπς θα λυνόταν με τον καιρό μέσα από την αμοιβαία τους αφομοίωση. Όπως συμβαίνει πάντοτε στην ιστορία του καπιταλισμού, η αποκέντρωση των μηχανισμών κυριαρχίας και η εσωτερίκευσή τους από το άτομο επιτεύχθηκαν μόνο στο βαθμό που ταυτόχρονα συγκεντροποιήθηκε και η κρατική εξουσία. Η ανασύνθεση αυτή των διαφορών μεταξύ των δύο θεωριών, διατυπωμένη με τους όρους της συζήτησης που άνοιξε κατά τον αγγλικό Εμφύλιο Πόλεμο, περιγράφεται με το σύνθημα: «ούτε Diggers, ούτε Απολυταρχία», που παραπέμπει σε ένα μείγμα με καλά υπολογισμένες δόσεις κι απ᾽ τα δύο. Στο μείγμα αυτό, ο εκδημοκρατισμός της κυριαρχίας θα επαφίετο σε ένα κράτος σε συνεχή ετοιμότητα, όπως και ο Θεός του Νεύτωνα, να επαναφέρει σε τάξη τις ψυχές εκείνες που υπερέβησαν τα επιτρεπτά όρια της αυτοδιάθεσής τους.

Ο καρτεσιανός Τζόζεφ Γκλάνβιλ, μέλος της Βασιλικής Εταιρείας, έθεσε με ξεκάθαρο τρόπο την ουσία του ζητήματος σε μια πολεμική του εναντίον του Χομπς. Το θέμα, είπε, είναι ο έλεγχος της διάνοιας επί του σώματος. Με αυτό δεν υπονοούσε μόνον τον έλεγχο της κυρίαρχης τάξης (της κατεξοχήν διάνοιας) επί του προλεταριάτου (δηλαδή του σώματος), αλλά και την καλλιέργεια του αυτοελέγχου στο κάθε άτομο.

Όπως έχει καταδείξει ο Φουκώ, η μηχανοποίηση του σώματος δεν αφορούσε μόνον την απώθηση επιθυμιών, συναισθημάτων ή μορφών συμπεριφοράς που έπρεπε να εξαλειφθούν. Αφορούσε και την καλλιέργεια νέων ικανοτήτων στο άτομο, ικανοτήτων αρχικά *αλλότριων* προς το σώμα καθεαυτό, οι οποίες θα γίνονταν οι φορείς της μεταμόρφωσης του σώματος. Το προϊόν αυτό της αλλοτρίωσης από το σώμα ήταν η ανάπτυξη της ατομικής *ταυτότητας*. Η ταυτότητα, λοιπόν, προσδιορίζεται ακριβώς από την «ετερότητά» της προς το σώμα και βρίσκεται σε διαρκή ανταγωνισμό απέναντί του.

Η ανάδυση αυτού του *alter ego* και η εγκαθίδρυση μιας ιστορικής σύγκρουσης μεταξύ πνεύματος και σώματος αντιπροσωπεύουν τη γέννηση του ατόμου στην καπιταλιστική κοινωνία. Θα εξελισσόταν σε τυπικό γνώρισμα του ατόμου που διαμορφώνεται από την καπιταλιστική εργασιακή πειθαρχία το να μπορεί να αντιμετωπίζει το σώμα του ως πραγματικότητα ξένη προς αυτό, η οποία οφείλει να αξιολογείται, να καλλιεργείται και να παραμερίζεται, για να επιτυγχάνει κάθε φορά τα σκοπούμενα αποτελέσματα.

Όπως αναφέραμε, στις «κατώτερες τάξεις» η καλλιέργεια της διαχείρισης του εαυτού ως μεθόδου αυτοπειθαρχίας παρέμενε υπό συζήτηση. Μπορεί να φανταστεί κανείς πόσο λίγη αυτοπειθαρχία περίμεναν από τους «κοινούς ανθρώπους», αν λάβει υπ' όψιν το γεγονός ότι μέχρι και τον 18ο αιώνα 160 εγκλήματα στην Αγγλία τιμωρούνταν με θάνατο (Linebaugh 1992) και κάθε χρόνο χιλιάδες «κοινοί άνθρωποι» εξορίζονταν στις αποικίες ή καταδικάζονταν και στέλνονταν στο ικρίωμα. Εξάλλου, όταν ο λαός κατέφευγε στη λογική, εξέφραζε διεκδικήσεις αντιεξουσιαστικές, αφού, στο επίπεδο του απλού κόσμου, η αυτοδιάθεση σήμαινε την απόρριψη της εξουσίας και όχι την εσωτερίκευση των κοινωνικών κανόνων.

Πράγματι, κατά τον 17ο αιώνα, η αυτοδιάθεση παρέμενε προνόμιο των αστών. Όπως τονίζει ο Ίσλι, όταν οι φιλόσοφοι μιλούσαν για τον «άνθρωπο» ως ορθολογικό ον, αναφέρονταν αποκλειστικά σε μια μικρή ελίτ λευκών, ανωτέρας τάξεως, ενήλικων ανδρών. «Η μεγάλη πλειοψηφία των ανθρώπων», έγραφε ο Χένρι Πάουερ [Henry Power], άγγλος οπαδός του Καρτέσιου, «μοιάζει με τα αυτόματα του Καρτέσιου, αφού στερούνται κάθε ικανότητας λογικής σκέψης και μόνον μεταφορικά αποκαλούνται άνθρωποι» (Easlea 1980: 140).[25]

Το «ανώτερο είδος» συμφωνούσε ότι το προλεταριάτο ανήκε σε διαφορετική φυλή. Στα μάτια τους, καχύποπτα από το φόβο, το προλεταριάτο εμφανιζόταν ως «φοβερό θηρίο», ως το «τέρας με τα πολλά κεφάλια», άγριο, κραυγαλέο, επιρρεπές στις ακρότητες (Hill 1975: 181 κ.εξ.· Linebaugh και Rediker 2000). Και στο ατομικό επίπεδο, οι μάζες περιγράφονταν με στερεότυπες εκφράσεις ως όντα καθαρά ενστικτώδη. Έτσι, στη λογοτεχνία της ελισαβετιανής περιόδου, ο ζητιάνος είναι πάντοτε «λάγνος», ενώ οι όροι «σκληροτράχηλος», «χοντροκομμένος», «θερμοκέφαλος», «άτακτος» επανέρχονται συνεχώς κάθε φορά που γίνεται λόγος για τις κατώτερες τάξεις.

Κατά τη διαδικασία αυτή, το σώμα έχασε κάθε νατουραλιστική συνδήλωση. Ταυτόχρονα αναδύθηκε και η έννοια του *σώματος ως λειτουργίας*. Το σώμα έγινε δηλαδή όρος που περιγράφει τη σχέση του προς κάτι άλλο, και όχι πια μία συγκεκριμένη πραγματικότητα, άρχισε, με άλλα λόγια, να ταυτίζεται με καθετί που μπαίνει εμπόδιο στην κυριαρχία του Λόγου. Αυτό σημαίνει ότι το προλεταριάτο έγινε «σώμα», και ταυτόχρονα το σώμα έγινε «προλεταριάτο», και κυρίως αδύναμο και παράλογο θηλυκό (η «γυναίκα μέσα μας», όπως θα έλεγε ο Άμλετ) ή «άγριος» Αφρικανός, που ορίζεται μόνον ως προς τη λειτουργία του ως εμπόδιο, δηλαδή ως προς την «ετερότητά» του προς τον ορθό Λόγο, και αντιμετωπίζεται ως φορέας ανατροπής εκ των έσω.

Ωστόσο, ο αγώνας ενάντια στο «φοβερό θηρίο» δεν στόχευε μόνο στο «κατώτερο είδος ανθρώπου». Και οι κυρίαρχες τάξεις όφειλαν να τον εσωτερικεύσουν για να κερδίσουν τη μάχη ενάντια στη δική τους «φυσική κατάσταση». Όπως είδαμε, η αστική τάξη έπρεπε και αυτή σαν τον Πρόσπερο να παραδεχτεί: «αυτό το πράγμα του σκότους το αναγνωρίζω για δικό μου», να αναγνωρίσει δηλαδή ότι ο Κάλιμπαν ήταν κομμάτι του εαυτού της (Brown 1988˙ Tillyard 1961: 34-35). Η συναίσθηση αυτή διαπερνά τη λογοτεχνική παραγωγή του 16ου και του 17ου αιώνα. Η ορολογία είναι αποκαλυπτική. Ακόμη κι εκείνοι που δεν ήταν οπαδοί του Καρτέσιου έβλεπαν το σώμα ως θηρίο που πρέπει να βρίσκεται υπό έλεγχο ανελλιπώς. Τα ένστικτά του παρομοιάζονταν με «υπηκόους» που έπρεπε να «κυβερνηθούν» και οι αισθήσεις ως φυλακή της ορθολογικής ψυχής.

> Ω, ποιος θα ελευθερώσει, ποιος
> απ᾽ το μπουντρούμι μια ψυχή
> υποδουλωμένη πολλαπλώς…

ρωτούσε ο Άντριου Μάρβελ [Andrew Marvell] στον «Διάλογο μεταξύ της Ψυχής και του Σώματος».

> Τα κόκκαλα-δεσμά τηνε κρατούν πεδικλωμένη
> στα πόδια αμπάρες και στα χέρια χειροπέδες της περνούν.
> Από το μάτι της τυφλή εδωνά, κι εκεί
> από το βούισμα του αυτιού κουφή.
> Από αλυσίδα την ψυχή πώς την κρεμούν
> που από νεύρα, φλέβες κι αρτηρίες είναι φτιαγμένη
> (παρατίθεται στο Hill 1964b: 345).

Η σύγκρουση μεταξύ ορέξεων και λογικής αποτελούσε βασικό θέμα της ελισαβετιανής λογοτεχνίας (Tillyard 1961: 75), ενώ μεταξύ των Πουριτανών άρχισε να καθιερώνεται η αντίληψη ότι ο «Αντίχριστος» βρίσκεται εντός του καθένα. Εν τω μεταξύ, οι συζητήσεις για την παιδεία και για τη «φύση του ανθρώπου», που γνώριζαν διάδοση μεταξύ των «μεσαίων τάξεων», επικεντρώνονταν στη σύγκρουση σώματος και πνεύματος και έθεταν το κρίσιμο ερώτημα: Ενεργούν εκούσια ή ακούσια τα ανθρώπινα όντα;

Ο ορισμός, ωστόσο, μιας νέας σχέσης με το σώμα δεν παρέμενε μόνο σε ιδεολογικό επίπεδο. Πολλές νέες πρακτικές άρχισαν να εμφανίζονται στην καθημερινή ζωή που σηματοδοτούν τη βαθιά αλλαγή σε αυτό το πεδίο: η χρήση μαχαιροπήρουνων, η καλλιέργεια της ντροπής σε σχέση με τη γυ-

μνότητα, η εμφάνιση των «καλών τρόπων» που ρύθμιζαν πώς πρέπει να γελάς, να περπατάς, να φτερνίζεσαι, πώς πρέπει να συμπεριφέρεται κανείς στο τραπέζι, πόσο μπορεί κανείς να τραγουδά, να αστειεύεται, να παίζει (Elias 1978: 129 κ.εξ.). Όσο το άτομο αποχωριζόταν ολοένα και περισσότερο από το σώμα του, μετέτρεπε και το σώμα σε αντικείμενο διαρκούς παρατήρησης, ως να ήταν εχθρός. Το σώμα άρχισε να εμπνέει φόβο και αποτροπιασμό. «Το σώμα του ανθρώπου είναι γεμάτο βρομιά», δήλωνε ο Τζόναθαν Έντουαρντς [Jonathan Edwards], του οποίου η στάση ήταν χαρακτηριστικά πουριτανική, δεν έπαυε δηλαδή να υποβαθμίζει το σώμα καθημερινά (Greven 1977: 67). Ιδιαίτερα απεχθείς θεωρούνταν οι σωματικές λειτουργίες που έφερναν τον «άνθρωπο» αντιμέτωπο με τη «ζωικότητά» του. Άλλη τέτοια περίπτωση ήταν ο Κότον Μάθερ [Cotton Mather], ο οποίος ομολόγησε στο *Ημερολόγιό* του πόσο εξευτελισμένος ένιωσε όταν, την ώρα που κατουρούσε σ' έναν τοίχο, είδε ένα σκυλί να κάνει ακριβώς το ίδιο:

> Σκέφτηκα πόσο φρικτά και μοχθηρά είναι τα παιδιά των ανθρώπων στη θνητή τους κατάσταση. Πόσο μας μειώνουν οι φυσικές μας ανάγκες και μας τοποθετούν στο ίδιο επίπεδο με τα σκυλιά… Έτσι, λοιπόν, έλαβα την απόφαση να μου γίνει συνήθεια, κάθε φορά που σπεύδω να ανταποκριθώ σε κάποιο κάλεσμα της φύσης, να δράττομαι της ευκαιρίας να σχηματίζω μέσα στο μυαλό μου κάποια σκέψη ιερή, ευγενή και θεϊκή (*ό.π.*).

Την εποχή εκείνη, το μεγάλο πάθος της ιατρικής ήταν η *ανάλυση των περιττωμάτων*, από την οποία εξάγονταν ποικίλα συμπεράσματα σχετικά με τις ψυχικές κλίσεις του ατόμου (αρετές και ελαττώματα) (Hunt 1970: 143-146). Το πάθος αυτό ανάγεται στη σύλληψη του σώματος ως δοχείου βρομιάς και κρυμμένων κινδύνων. Είναι σαφές ότι η εμμονή με τα ανθρώπινα περιττώματα εν μέρει αντανακλούσε την αποστροφή που είχαν αρχίσει να νιώθουν οι μεσαίες τάξεις για τις μη παραγωγικές όψεις του σώματος, αποστροφή που αναπόφευκτα θα εντεινόταν στο περιβάλλον της πόλης, όπου τα περιττώματα, πέραν του ότι ήταν σκέτα απόβλητα, αποτελούσαν και πρόβλημα διοικητικής μέριμνας.

Στην εμμονή αυτήν, ωστόσο, διακρίνουμε και την ανάγκη των αστών να ρυθμίσουν και να αποκαθάρουν τη μηχανή του σώματος από κάθε στοιχείο που διακόπτει τη δραστηριότητά της και δημιουργεί «νεκρό χρόνο» εις βάρος της εργασίας. Επιπλέον, τα περιττώματα αναλύονταν και απαξιώνονταν επειδή ήταν το σύμβολο των «άρρωστων χυμών» που πίστευαν ότι διέμεναν μέσα στο σώμα και στους οποίους απέδιδαν κάθε ανθρώπινη διαστροφή. Για

τους Πουριτανούς τα περιττώματα έγιναν η φανερή απόδειξη της διαφθοράς της ανθρώπινης φύσης, κάτι σαν προπατορικό αμάρτημα που όφειλε να καταπολεμηθεί, να απαξιωθεί και να εξορκιστεί. Εξ ου και η χορήγηση καθαρτικών, εμετικών σκευασμάτων και κλυσμάτων στα παιδιά ή τους «δαιμονισμένους», για να αποβάλουν τα δαιμονικά στοιχεία (Thorndike 1958: 553 κ.εξ.).

Στην έμμονη αυτή προσπάθεια να κατακτηθεί το σώμα μέχρι τις πιο μύχιες πτυχές του, διακρίνουμε το ίδιο πάθος με το οποίο η αστική τάξη σ' αυτά τα χρόνια προσπαθούσε να κατακτήσει –να «αποικιοποιήσει», θα μπορούσαμε να πούμε– το προλεταριάτο, που φάνταζε στα μάτια της ένα ον ξένο, επικίνδυνο και αντιπαραγωγικό. Ο προλετάριος ήταν ο μεγάλος Κάλιμπαν της εποχής. Ήταν ένα «υλικό ον αφ' εαυτού ωμό και ακατέργαστο» για το οποίο ο Πέτι σύστηνε ότι έπρεπε να παραδοθεί στα χέρια του κράτους. Το κράτος, με τη σύνεση που το διακρίνει, «θα το βελτιώσει, θα το δαμάσει, θα το διαπλάσει σωστά για το καλό του» (Furniss 1957: 17 κ.εξ.).

Όπως ο Κάλιμπαν, το προλεταριάτο προσωποποιούσε τους «άρρωστους χυμούς» που κρύβονταν στο κοινωνικό σώμα και πρώτα πρώτα τα αηδιαστικά τέρατα της οκνηρίας και της μέθης. Στα μάτια του αφέντη του, η ζωή του ήταν σκέτη αδράνεια, αλλά ταυτόχρονα είχε ανεξέλεγκτο πάθος και αχαλίνωτη φαντασία και ήταν ανά πάσα στιγμή έτοιμο για φασαρίες, αναστατώσεις και ξεσηκωμούς. Πάνω απ' όλα, του έλλειπαν η πειθαρχία, η παραγωγικότητα, η εγκράτεια, ενώ ξεχείλιζε από πόθο να ικανοποιήσει αμέσως τις σωματικές του επιθυμίες. Η ουτοπία του δεν ήταν μια ζωή μέσα στην εργασία, αλλά η χώρα της Κοκέιν (Burke 1978· Graus 1987),[26] όπου τα σπίτια ήταν φτιαγμένα από ζάχαρη, τα ποτάμια τρέχανε γάλα, όπου, όχι μόνον αποκτούσες δίχως κόπο ό,τι επιθυμούσες, αλλά πληρωνόσουν κι από πάνω για να φας και να πιεις:

> Με μια ώρα
> βαθύ ύπνου
> χωρίς να ξυπνήσεις
> βγάζεις έξι φράγκα.
> Αν πιεις γερά
> κερδίζεις ένα πιστόλι.
> Πολύ χαρούμενη αυτή η χώρα
> βγάζεις δέκα φράγκα τη μέρα
> αν κάνεις έρωτα (Burke: 190).

Το να μεταμορφωθεί αυτό το ράθυμο πλάσμα, που ονειρευόταν τη ζωή ως ένα ατελείωτο καρναβάλι, σε ακάματο εργάτη, θα πρέπει να φάνταζε απελπιστικά δύσκολο. Έπρεπε ο κόσμος να γίνει κυριολεκτικά «άνω-κάτω», αλλά με έναν τρόπο απόλυτα καπιταλιστικό: Η αδυναμία να επιβληθεί κανείς θα μετατρεπόταν σε έλλειψη επιθυμίας και αυτόνομης βούλησης, η *vis erotica*, η ζωή μέσα στον έρωτα, θα μετατρεπόταν σε *vis lavorativa*, ζωή μέσα στην εργασία, και η ανάγκη θα βιωνόταν μόνον ως έλλειψη, αποχή και αιώνια ανέχεια.

Εκεί οφείλεται και η επίθεση ενάντια στο σώμα που χαρακτηρίζει την πρώιμη φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης, επίθεση που με διάφορους τρόπους συνεχίζεται ως τις μέρες μας. Εκεί οφείλεται και η μηχανοποίηση του σώματος, εγχείρημα της νέας Φυσικής Φιλοσοφίας, αλλά και κύριος στόχος των πρώτων πειραμάτων οργάνωσης του κράτους. Εξετάζοντας το κυνήγι των μαγισσών, τους συλλογισμούς της Μηχανικής Φιλοσοφίας και κατόπιν τις λεπτομερείς εξερευνήσεις των ατομικών ικανοτήτων από τους Πουριτανούς, παρατηρούμε ένα κοινό νήμα να συνδέει τις φαινομενικά αποκλίνουσες διαδρομές της κοινωνικής νομοθεσίας, της θρησκευτικής μεταρρύθμισης και του επιστημονικού εξορθολογισμού του σύμπαντος. Το νήμα αυτό είναι η προσπάθεια να εξορθολογιστεί η ανθρώπινη φύση, ώστε οι δυνάμεις της να παροχετευθούν και να υπαχθούν στην ανάπτυξη και τη διαμόρφωση της εργασιακής δύναμης.

Είδαμε λοιπόν ότι, καθ' όλην αυτήν τη διαδικασία, το σώμα υφίστατο μια αυξανόμενη πολιτικοποίηση. Αποφυσικοποιήθηκε και επαναπροσδιορίστηκε ως το «έτερον», ως το εξώτατο όριο της κοινωνικής πειθαρχίας. Έτσι, η γέννηση του σώματος τον 17ο αιώνα σήμαινε και το τέλος του, αφού η έννοια του σώματος έπαψε να περιγράφει μια συγκεκριμένη οργανική πραγματικότητα. Μετατράπηκε αντ' αυτού σε πολιτικό σημαίνον των ταξικών σχέσεων και των, κυμαινόμενων και συνεχώς ανασχεδιαζόμενων, ορίων που σχηματίζουν αυτές οι σχέσεις στο χάρτη της ανθρώπινης εκμετάλλευσης.

Σημειώσεις

1. Ο Πρόσπερο είναι ο «νέος άνθρωπος». Με διδακτικό τρόπο, οι ακρότητές του αποδίδονται από τον Σαίξπηρ στο υπερβολικό του ενδιαφέρον για τα εγχειρίδια μαγείας, τα οποία στο τέλος απορρίπτει υπέρ μιας πιο ενεργούς συμμετοχής στο βασίλειό του, ώστε αντλεί πλέον την εξουσία του όχι από τη μαγεία, αλλά από τη διακυβέρνηση των υπηκόων του. Στο νησί της εξορίας του, οι δραστηριότη-

τές του προοικονομούν ήδη μια νέα παγκόσμια τάξη, όπου η εξουσία δεν προέρχεται από το μαγικό ραβδί, αλλά από την υποδούλωση πολλών Κάλιμπαν σε μακρινές αποικίες. Η εκμεταλλευτική μεταχείριση του Κάλιμπαν από τον Πρόσπερο αποτελεί προείκασμα του μελλοντικού ρόλου του αφέντη των φυτειών, που θα ταλαιπωρεί και θα βασανίζει τους υφιστάμενούς του με κάθε τρόπο, για να τους αναγκάζει να δουλεύουν.

2. «[Κ]άθε άνθρωπος είναι ο χειρότερος εχθρός του εαυτού του και μάλιστα ο δήμιος του εαυτού του», γράφει ο Τόμας Μπράουν. Ο Πασκάλ [Blaise Pascal] στο *Pensée* δηλώνει ότι υπάρχει «Εμφύλιος σπαραγμός του ανθρώπου ανάμεσα στο Λόγο και στα πάθη. Αν είχε μόνο το Λόγο χωρίς τα πάθη… Αν είχε μόνο τα πάθη χωρίς το Λόγο… Αλλά, έχοντας και τα δύο, δε μπορεί ν' αποφύγει το σπαραγμό […] έτσι είναι πάντα διχασμένος, και αντίπαλος του εαυτού του» (*Pensée,* 412: 130 [Χρησιμοποιούμε την ελλ. έκδοση: *Σκέψεις*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2000, σ. 118]). Για τη διαμάχη μεταξύ Παθών και Λόγου και τις «αντιστοιχίες» μεταξύ του ανθρώπινου «μικρόκοσμου» και του «πολιτικού σώματος» στη λογοτεχνία της ελισαβετιανής εποχής, βλ. Tillyard (1961: 75-79, 94-99).
3. Η μεταρρύθμιση της γλώσσας –κομβικό ζήτημα της φιλοσοφίας του 16ου και του 17ου αιώνα, από τον Μπέικον μέχρι τον Λοκ– απασχολούσε ιδιαίτερα τον Τζόζεφ Γκλάνβιλ [Joseph Glanvil], ο οποίος στο έργο του *Vanity of Dogmatizing* (Η ματαιοδοξία του δογματίζειν, 1665), αφού δηλώνει την αφοσίωσή του στην καρτεσιανή κοσμοθεωρία, προτείνει μια γλώσσα κατάλληλη να περιγράψει σαφείς και διακριτές οντότητες (Glanvil 1970: xxvi-xxx). Σύμφωνα με τη συνοπτική διατύπωση του Στίβεν Μέντκαλφ [Stephen Medcalf] στην εισαγωγή του στο έργο του Γκλάνβιλ, μια τέτοια γλώσσα, μια γλώσσα δηλαδή κατάλληλη να περιγράψει έναν τέτοιο κόσμο, θα παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με τα μαθηματικά, θα έχει λέξεις πολύ γενικόλογες και ξεκάθαρες, θα παρουσιάζει μιαν εικόνα του σύμπαντος που θα αντιστοιχεί με τη λογική του δομή, θα κάνει αυστηρή διάκριση μεταξύ ύλης και πνεύματος, μεταξύ αντικειμενικού και υποκειμενικού και «θα αποφεύγει τη μεταφορά ως τρόπο να γνωρίζει και να περιγράφει κανείς, αφού η μεταφορά [η μεταφορική έκφραση] στηρίζεται στον ισχυρισμό ότι το σύμπαν δεν συγκροτείται από πλήρως διακριτές οντότητες και ότι ως εκ τούτου δεν μπορεί να περιγραφεί με όρους ξεχωριστούς και θετικούς» (*ό.π.*: xxx).
4. Ο Μαρξ δεν κάνει διάκριση μεταξύ εργατών και εργατριών στην πραγμάτευση της «απελευθέρωσης της εργασιακής δύναμης». Υπάρχει ωστόσο λόγος να διατηρήσουμε το αρσενικό γένος στην περιγραφή της διαδικασίας αυτής. Ενώ "απελευθερώθηκαν" από τις κοινές γαίες, οι γυναίκες δεν οδηγήθηκαν στην αγορά της μισθωτής εργασίας.
5. «Με κόπους να κερδίζω εγώ / τον επιούσιο άρτο κι έτσι να βγάζω το ψωμί – / και πες μου, ποια η βλάβη; Χειρότερη η τεμπελιά. / Το έργο μου θα διακρατεί και θα μ' επισιτίζει», είναι η απάντηση του Αδάμ στην Εύα που φοβάται να αφήσει τον ευλογημένο κήπο (*Paradise Lost,* στ. 1054-56 [Χρησιμοποιούμε την ελλ. έκδοση:

Ο απολεσθείς παράδεισος, μτφρ. Αθανάσιος Οικονόμου, Αθήνα: Οδός Πανός, 2010, σ. 445]).

6. Όπως τονίζει ο Κρίστοφερ Χιλ, μέχρι τον 15ο αιώνα, η μισθωτή εργασία εμφανιζόταν ως κατακτημένη ελευθερία, επειδή οι άνθρωποι είχαν ακόμη πρόσβαση στις κοινές γαίες και είχαν γη που τους ανήκε. Δεν εξαρτώνταν, λοιπόν, αποκλειστικά από το μισθό. Τον 16ο αιώνα, όμως, όσοι εργάζονταν για το μισθό ήταν διωγμένοι από τη γη τους, ενώ οι εργοδότες συνέχιζαν να ισχυρίζονται ότι ο μισθός είναι συμπληρωματικός και τον κρατούσαν στα χαμηλότερα δυνατά επίπεδα. Το να δουλεύεις για μισθό σήμαινε ότι είχες κατρακυλήσει στο τελευταίο σκαλί της κοινωνικής κλίμακας, και ο κόσμος πάσχιζε να αποφύγει μια τέτοια κατάληξη (Hill 1975: 220-222). Τον 17ο αιώνα η μισθωτή εργασία θεωρείτο πλέον μια μορφή σκλαβιάς, τόσο πολύ μάλιστα που οι Levellers απέκλειαν τους μισθωτούς εργαζόμενους από τις εκλογές, θεωρώντας ότι δεν είναι επαρκώς ανεξάρτητοι για να μπορούν να εκλέξουν ελεύθερα τους αντιπροσώπους τους (Macpherson 1962: 107-159).
7. Το 1622, όταν ο βασιλιάς Ιάκωβος Α΄ ζήτησε από τον Τόμας Μουν [Thomas Mun] να διερευνήσει τις αιτίες της οικονομικής κρίσης που είχαν πλήξει τη χώρα, εκείνος συνέταξε μία αναφορά που κατέληγε αποδίδοντας τα προβλήματα του έθνους στην οκνηρία των άγγλων εργατών. Έκανε ιδιαίτερη αναφορά στη «γενικότερη λέπρα που υπάρχει στις φωνασκίες, τα τσιμπούσια, τα ξεφαντώματα, τις φατρίες, στο σπατάλημα του χρόνου μέσα στην οκνηρία και τις ηδονές», που κατά τη γνώμη του αποτελούσαν μειονέκτημα της Αγγλίας στον εμπορικό της ανταγωνισμό με τους εργατικούς Ολλανδούς (Hill 1975: 125).
8. Wright (1960: 80-83)· Thomas (1971)· Van Ussel (1971: 25-92)· Riley (1973: 19 κ.εξ.)· Underdown (1985: 7-72).
9. Μπορούμε να αναλογιστούμε το φόβο που οι κατώτερες τάξεις (οι «ευτελείς», οι «τάξεις των ποταπών» στην αργκό της εποχής) ενέπνεαν στις κυρίαρχες τάξεις, διαβάζοντας την παρακάτω ιστορία στο *Social England Illustrated* (Κοινωνία της Αγγλίας Εικονογραφημένη, 1903). Το 1580 ο Φράνσις Χίτσκοκ [Francis Hitchcock], δημοσίευσε μια φυλλάδα με τον τίτλο "New Year's Gift to England" («Το πρωτοχρονιάτικο δώρο της Αγγλίας»), όπου διατύπωνε την πρόταση να καταταγούν στο ναυτικό οι φτωχοί της χώρας: «οι φτωχότεροι… είναι επιρρεπείς να συμβάλουν σε μια ανταρσία ή να συμμαχήσουν με οποιονδήποτε τολμήσει να εισβάλει στην ευγενή μας νήσο… είναι όμως και αρμοδιότατοι οδηγοί που μπορούν να κατευθύνουν στρατιώτες και πολεμιστές προς τις περιουσίες των πλουσίων. Μπορούν να δείξουν με το δάχτυλο και να πουν "να 'το" ή "εκεί είναι" ή "αυτός το έχει", κι έτσι να υποδείξουν πολλούς πλούσιους που θα υποστούν το μαρτύριο και τη θανάτωση για τα πλούτη τους». Η πρόταση του Χίτσκοκ, ωστόσο, δεν έγινε δεκτή. Η αντίρρηση που εγέρθηκε ήταν ότι αν οι φτωχοί της Αγγλίας καταταγούν στο ναυτικό, θα κλέψουν τα καράβια και θα γίνουν πειρατές (*Social England Illustrated* 1903: 85-86).

10. Ο Ίλι Φ. Χέκσερ γράφει ότι «στο σημαντικότερο θεωρητικό του έργο *A Treatise of Taxes and Contributions* (Πραγματεία περί φόρων και εισφορών, 1662) [ο σερ Γουίλιαμ Πέτι] πρότεινε όλες οι ποινές να αντικατασταθούν από την υποχρεωτική εργασία, "αφού θα αυξήσουν την εργασία και τον δημόσιο πλούτο". "Προς τι η θανάτωσή τους; Αν είναι δούλοι, θα αναγκαστούν να δουλέψουν τόσο πολύ και τόσο φθηνά, όσο αντέχει η φύση τους, κι έτσι θα είναι σαν δύο άνθρωποι να προστίθενται στην Κοινοπολιτεία κι όχι σαν ένας να της αφαιρείται"» (Heckscher 1962, τόμ. Β΄: 297). Στη Γαλλία, ο Κολμπέρ παρότρυνε το Ανώτατο Δικαστήριο να καταδικάζει όσο το δυνατόν περισσότερους στα κάτεργα, έτσι ώστε «να εξασφαλίζεται ο απαραίτητος για το κράτος αριθμός» (*ό.π.*: 298-299).
11. Η *Traité de l'Homme* (Πραγματεία περί του ανθρώπου), που εκδόθηκε 12 χρόνια μετά το θάνατο του Καρτέσιου με τον τίτλο *L'Homme de René Descartes* (Ο Άνθρωπος του Καρτέσιου, 1664), εγκαινιάζει την «ώριμη περίοδο» του φιλοσόφου. Εδώ ο Καρτέσιος επιχειρεί να εξηγήσει όλες τις σωματικές λειτουργίες ως ύλη εν κινήσει, εφαρμόζοντας τη φυσική του Γαλιλαίου στην εξερεύνηση των ιδιοτήτων του σώματος. «Θα ήθελα να συλλογισθείτε», έγραφε στο τέλος της *Πραγματείας*, «ότι όλες οι ιδιότητες που απέδωσα σε τούτη τη μηχανή… είναι φυσικά επακόλουθα… της προδιάθεσης των οργάνων – ούτε λίγο ούτε πολύ όπως ακριβώς και οι κινήσεις ενός ρολογιού ή ενός αυτομάτου ακολουθούν τη ρύθμιση που έχουν τα αντίβαρα και τα γρανάζια του» (*Treatise*: 113).
12. Οι Πουριτανοί πίστευαν ότι ο Θεός έχει προικίσει τον «άνθρωπο» με ένα ταλέντο που τον καθιστά ικανό να ανταποκριθεί σ' ένα συγκεκριμένο κάλεσμα, εξ ου και η ανάγκη για εξονυχιστική εξέταση του εαυτού ώστε να διαπιστωθεί το κάλεσμα στο οποίο είμαστε ταγμένοι (Morgan 1966: 72-73˙ Weber 1958: 47 κ.εξ.).
13. Όπως έχει δείξει η Giovanna Ferrari (1987), μία από τις κύριες καινοτομίες που εισήγαγαν οι σπουδές της ανατομίας στην Ευρώπη του 16ου αιώνα ήταν το «θέατρο της ανατομίας», όπου η διαδικασία της ανατομίας ήταν οργανωμένη ως δημόσιο θέαμα, με κανονισμούς παρόμοιους με τις θεατρικές παραστάσεις:

    > Τόσο στην Ιταλία, όσο και αλλού, τα δημόσια μαθήματα ανατομίας στους νεώτερους χρόνους είχαν εξελιχθεί σε τελετουργίες που διαδραματίζονταν σε ειδικά σχεδιασμένους χώρους. Είναι φανερή η ομοιότητά τους με θεατρικές παραστάσεις, αρκεί να λάβουμε υπ' όψιν ορισμένα χαρακτηριστικά τους: Τα μαθήματα χωρίζονται σε φάσεις… υπάρχει εισιτήριο και κατά τη διάρκεια της παράστασης εκτελούνται μουσικά προγράμματα για την ψυχαγωγία του κοινού… υπάρχουν παρόμοιοι κανονισμοί για τη συμπεριφορά του κοινού και για την επιμέλεια της "παραγωγής". Ο Γουίλιαμ Σ. Χέκσερ λέει μάλιστα ότι πολλές από τις κοινές τεχνικές του θεάτρου σχεδιάστηκαν αρχικά για να εφαρμοστούν στα δημόσια μαθήματα ανατομίας (Ferrari 1987: 82-83).

14. Σύμφωνα με τον Μάριο Γκαλζίνια [Mario Galzigna], γενεσιουργός τόπος του μηχανιστικού μοντέλου είναι η επιστημολογική επανάσταση που επέφερε η ανατομία του 16ου αιώνα. Η ανατομική *coupure* [γαλλική λέξη που σημαίνει

τομή, αλλά και *διακοπή* (*Σ.τ.μ.*)] διαρρηγνύει το δεσμό μεταξύ μακρόκοσμου και μικρόκοσμου και καθιστά το σώμα ξεχωριστή οντότητα και τόπο παραγωγής (δηλαδή εργοστάσιο, *fabrica,* όπως λέει και ο Βεσάλιος).

15. Στο έργο του *Τα πάθη της ψυχής* (άρθρο 6) ο Καρτέσιος ελαχιστοποιεί τη «διαφορά [που] υπάρχει μεταξύ ενός ζωντανού και ενός νεκρού σώματος»:

    Κι ας λάβουμε ακόμη υπόψη μας ότι το σώμα ενός ζωντανού ανθρώπου διαφέρει τόσο από το σώμα ενός νεκρού, όσο διαφέρει ένα ρολόι ή κάποιο άλλο αυτόματο (δηλαδή μια άλλη αυτοκινούμενη μηχανή) που είναι συναρμολογημένο και ενέχει τη σωματική αρχή των κινήσεων για τις οποίες κατασκευάστηκε… από το ίδιο ρολόι –ή κάποια άλλη μηχανή– που έχει χαλάσει και που η αρχή της κίνησής του έχει πάψει να ενεργεί (Descartes 1973, τόμ. Α΄ [Χρησιμοποιούμε την ελλ. έκδοση: *Τα πάθη της ψυχής*, μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, Αθήνα: Κριτική, 1996, σ. 98]).

16. Ιδιαίτερα σημαντική σ᾽ αυτό το πλαίσιο ήταν η επίθεση ενάντια στη «φαντασία» (“*vis imaginativa*”). Σύμφωνα με τη Φυσική Μαγεία του 16ου και του 17ου αιώνα, η φαντασία ήταν ισχυρή δύναμη, με την οποία ο μάγος μπορούσε να επηρεάσει τον περιβάλλοντα κόσμο και να επιφέρει «υγεία ή ασθένεια όχι μόνο στο δικό του σώμα, αλλά και σε άλλα» (Easlea 1980: 94 κ.εξ.). Ο Χομπς αφιέρωσε ένα κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* στο να καταδείξει ότι η φαντασία δεν είναι παρά μία «φθίνουσα αίσθηση», ότι δεν διαφέρει από τη μνήμη, πρόκειται για μνήμη σταδιακά αποδυναμωμένη από την απομάκρυνση των αντικειμένων της πρόσληψης (μέρος Α΄, κεφ. 2)˙ κριτική της φαντασίας συναντούμε και στο *Religio Medici* (Η θρησκεία ενός ιατρού, 1642) του σερ Τόμας Μπράουν.

17. Γράφει ο Χομπς: «Κανένας λοιπόν δεν μπορεί να εννοήσει οτιδήποτε, παρά μόνον όταν αυτό βρίσκεται σε κάποιο χώρο… Επίσης αδιανόητο είναι ότι κάτι βρίσκεται ταυτόχρονα σε δύο διαφορετικούς τόπους, ή ακόμα ότι δύο ή περισσότερα πράγματα μπορούν να καταλαμβάνουν ταυτόχρονα τον ίδιο χώρο» (*Leviathan*: 72 [ελλ. έκδοση: 100]).

18. Ένας από τους υποστηρικτές του κυνηγιού των μαγισσών ήταν ο σερ Τόμας Μπράουν, γιατρός και πρώιμος οπαδός της «επιστημονικής ελευθερίας». Στα μάτια των συγχρόνων του, το έργο του «ανέδιδε μιαν επικίνδυνη αύρα σκεπτικισμού» (Gosse 1905: 25). Ο Τόμας Μπράουν ευθύνεται προσωπικά για τη θανάτωση δύο γυναικών, οι οποίες κατηγορούνταν για μαγεία με τόσο παράλογο κατηγορητήριο, που θα γλύτωναν το ικρίωμα αν εκείνος δεν παρενέβαινε (Gosse 1905: 147-149). Για μια λεπτομερή ανάλυση της δίκης αυτής, βλ. Gilbert Geis και Ivan Bunn (1997).

19. Σε κάθε χώρα όπου ανθούσε η ανατομία στην Ευρώπη του 16ου αιώνα, οι αρχές περνούσαν διατάγματα που επέτρεπαν τη χρήση των πτωμάτων των εκτελεσμένων στις ανατομικές έρευνες. Στην Αγγλία το «Ιατρικό Σώμα εισήλθε στον τομέα της ανατομίας το 1565, όταν η βασίλισσα Ελισάβετ Α΄ τους παρέσχε δικαίωμα πρόσβασης στα πτώματα των εκτελεσμένων καταδίκων» (O’Malley 1964).

Σχετικά με τη συνεργασία μεταξύ των αρχών και των ανατόμων στην Μπολόνια του 16ου και του 17ου αιώνα, βλ. Giovanna Ferrari (1987: 59, 60, 64, 87-88), η οποία διαπιστώνει ότι, όχι μόνον οι εκτελεσμένοι, αλλά και οι «αθλιότεροι» από αυτούς που πέθαιναν στο νοσοκομείο, προορίζονταν για τους ανατόμους. Σε μια περίπτωση, μία ισόβια κάθειρξη μετατράπηκε σε θανατική καταδίκη για να ικανοποιηθεί το αίτημα των ερευνητών.

20. Σύμφωνα με τον Αντριάν Μπαγιέ [Adrien Baillet], πρώτο βιογράφο του Καρτέσιου, το 1629 που ο Καρτέσιος βρισκόταν στο Άμστερνταμ και ετοίμαζε την *Πραγματεία περί του Ανθρώπου*, επισκεπτόταν καθημερινά τα σφαγεία της πόλης και εκτελούσε τομές σε διάφορα μέρη των ζώων:

> …άρχισε λοιπόν να εκτελεί το σχέδιό του μελετώντας ανατομία, όπου αφιέρωσε ολόκληρο τον χειμώνα που πέρασε στο Άμστερνταμ. Δήλωσε στον πατέρα Μερσέν ότι η δίψα του για γνώση τον οδηγούσε να επισκέπτεται σχεδόν καθημερινά ένα χασάπικο για να παρακολουθεί τη σφαγή. Κατάφερε μάλιστα να του στέλνουν μετά στο σπίτι όποιο ζωικό όργανο ήθελε να ανατάμει με την ησυχία του. Μετά το Άμστερνταμ, άρχισε να κάνει το ίδιο και σε άλλα μέρη όπου διέμενε, χωρίς προσωπικά να αισθάνεται καμία ντροπή, καθώς δεν έβρισκε διόλου ανάξια τη στάση του απέναντι σε μία πρακτική τόσο αθώα από μόνη της, που μπορεί όμως να προσφέρει τόσο χρήσιμα αποτελέσματα. Έτσι, συχνά κορόιδευε κάποιους κακοπροαίρετους και φθονερούς ανθρώπους… που προσπαθούσαν να τον βγάλουν εγκληματία και τον κατηγορούσαν ότι «πήγαινε στα χωριά για να βλέπει να σφάζονται τα γουρούνια»… [Δ]εν παρέλειπε φυσικά να εξετάζει τι είχαν γράψει περί ανατομίας ο Βεσάλιος και οι άλλοι έμπειροι συγγραφείς. Διδασκόταν όμως με πολύ πιο σίγουρο τρόπο από τις προσωπικές του τομές σε ποικίλων ειδών ζώα (Descartes 1972: xiii-xiv).

Σε επιστολή προς τον Μερσέν το 1633, γράφει: «Αυτήν τη στιγμή ανατέμνω τα κεφάλια διάφορων ζώων για να καταλάβω σε τι συνίσταται η φαντασία, η μνήμη» (Cousin, τόμ. Δ΄: 255). Επίσης, σε μια επιστολή της 20ής Ιανουαρίου αναφέρεται με λεπτομέρεια στα πειράματα της ζωοτομίας: «Αφού άνοιξα το θώρακα ενός ζωντανού κουνελιού… έτσι ώστε η καρδιά, η αορτή φαίνονται αμέσως… Αφού το άνοιξα ζωντανό, έκοψα το κομμάτι της καρδιάς που ονομάζεται κορυφή (*ό.π.*, τόμ. Ζ΄: 350). Τέλος, τον Ιούνιο του 1640, απαντώντας στον Μερσέν που τον είχε ρωτήσει γιατί τα ζώα να νιώθουν πόνο αν δεν έχουν ψυχή, ο Καρτέσιος τον διαβεβαίωσε ότι δεν νιώθουν πόνο, αφού ο πόνος προϋποθέτει την αντίληψη, η οποία στα κτήνη απουσιάζει (Rosenfeld 1968: 8).

Με αυτό το επιχείρημα, πολλοί επιστημονικά σκεπτόμενοι σύγχρονοι του Καρτέσιου αναισθητοποιήθηκαν δεόντως μπρος στον πόνο των ζώων κατά τις ζωοτομές. Εδώ ο Νικολά Φοντέν [Nicholas Fontaine] περιγράφει την ατμόσφαιρα που προκαλούσε στο Πορτ Ρουαγιάλ η πίστη στον "αυτοματισμό" των ζώων: «Δεν υπήρχε ούτε ένας *solitaire* [*μοναχικοί* ονομάζονταν κατά τον 17ο αιώνα

όσοι αποσύρονταν στο Πορτ Ρουαγιάλ για να διάγουν έναν ασκητικό βίο μελέτης (*Σ.τ.μ.*)] που να μην μιλά για αυτόματα… Με τέλεια αδιαφορία κανόνιζαν ξυλοδαρμούς σκυλιών και κορόιδευαν όσους λυπούνταν τα δήθεν πονεμένα πλάσματα. Τα ζώα, έλεγαν, είναι σαν τα ρολόγια. Οι κραυγές που έβγαζαν όταν τα χτυπούσαν ήταν ο θόρυβος από το ελατήριο που είχε αγγιχθεί, το υπόλοιπο σώμα δεν ένιωθε τίποτε. Κάρφωναν τα ποδαράκια των καημένων των ζώων σε τάβλες και τα άνοιγαν ζωντανά για να παρακολουθήσουν την κυκλοφορία του αίματος, που ήταν μεγάλο θέμα συζήτησης» (Rosenfield 1968: 54).

21. Η θεωρία του Καρτέσιου για τη μηχανική φύση των ζώων αποτελούσε απόλυτη αντιστροφή σε σχέση με την αντίληψη που κυριαρχούσε τον Μεσαίωνα και μέχρι τον 16ο αιώνα, σύμφωνα με την οποία τα ζώα ήταν ευφυή και υπεύθυνα, με ιδιαίτερα ανεπτυγμένη φαντασία και είχαν μάλιστα και την ικανότητα να μιλάνε. Όπως έχουν δείξει ο Έντουαρντ Γουέστερμαρκ [Edward Westermarck] και πιο πρόσφατα η Έσθερ Κοέν [Esther Cohen], σε αρκετές χώρες της Ευρώπης τα ζώα περνούσαν από δίκη και κατά καιρούς υφίσταντο δημόσια εκτέλεση για τα εγκλήματα που είχαν διαπράξει. Τους όριζαν δικηγόρο και η όλη διαδικασία –δίκη, απαγγελία ποινής, εκτέλεση– διεξαγόταν με κάθε επισημότητα. Το 1565 οι πολίτες της Αρλ, για παράδειγμα, ζήτησαν να εξοριστούν από την πόλη οι ακρίδες, ενώ σε μια άλλη περίπτωση αφορίστηκαν τα σκουλήκια που είχαν μολύνει την ενορία. Η τελευταία δίκη ζώου έγινε στη Γαλλία το 1845. Τα ζώα γίνονταν δεκτά στο δικαστήριο και ως μάρτυρες στην *compurgatio* [νομικός θεσμός, κυρίως μεσαιωνικός, σύμφωνα με τον οποίο ο κατηγορούμενος έχει το δικαίωμα να ορκιστεί για την αθωότητά του και να παρουσιάσει μάρτυρες, συνήθως δώδεκα, που παίρνουν όρκο ότι τον πιστεύουν (*Σ.τ.μ.*)]. Ένας άνδρας κατηγορούμενος για φόνο εμφανίστηκε στο δικαστήριο με τη γάτα και τον πετεινό του, ορκίστηκε παρουσία τους ότι ήταν αθώος και αφέθηκε ελεύθερος (Westermarck 1924: 254 κ.εξ.· Cohen 1986).

22. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι η ιδιαζόντως μηχανιστική οπτική του Χομπς στην πραγματικότητα παραχωρούσε πολύ περισσότερες δυνάμεις και δυνατότητες στο σώμα από την καρτεσιανή άποψη. Ο Χομπς απορρίπτει τη δυϊστική οντολογία του Καρτέσιου, ιδιαίτερα μάλιστα την αντίληψη για τη νόηση ως ουσία άυλη και μη ενσώματη. Θεωρώντας ότι σώμα και πνεύμα αποτελούν μονιστικό συνεχές, περιγράφει τις νοητικές διεργασίες με βάση αρχές της φυσικής και της φυσιολογίας του σώματος. Ωστόσο, όπως και ο Καρτέσιος, αποδυναμώνει τον ανθρώπινο οργανισμό, αφού του αρνείται την αυτοδυναμία των κινήσεων και υποβιβάζει τις σωματικές αλλαγές σε μηχανισμούς δράσης και αντίδρασης. Η αισθητηριακή αντίληψη, για παράδειγμα, είναι για τον Χομπς προϊόν μιας δράσης και μιας αντίδρασης και οφείλεται στην αντίσταση που φέρνει το όργανο της αίσθησης στο ατομικό ερέθισμα του εξωτερικού αντικειμένου. Η φαντασία είναι μια αίσθηση φθίνουσα. Ο ορθός λόγος δεν είναι κι αυτός παρά μια μηχανή υπολογισμών. Όπως, λοιπόν, και στον Καρτέσιο, έτσι και στον Χομπς οι λειτουρ-

γίες του σώματος κατανοούνται με τους όρους της μηχανικής αιτιοκρατίας και διέπονται από τους ίδιους κανόνες που ρυθμίζουν τον κόσμο της άψυχης ύλης.

23. Γράφει με παράπονο ο Χομπς στο *Behemoth* (Βεεμώθ):

> [Μ]ε το που μεταφράστηκε η Βίβλος στα αγγλικά, κάθε άνδρας, μα τι λέω, κάθε μικρό αγόρι και κορίτσι που μπορούσαν να διαβάσουν, νόμισαν ότι μιλούσαν με τον Παντοδύναμο και ότι καταλάβαιναν αυτά που λέει, αρκεί να διάβαζαν έναν αριθμό κεφαλαίων από τις Γραφές μια ή δυο φορές τη μέρα. Εξοβελίστηκε κάθε ευσέβεια και υπακοή στην Εκκλησία της Μεταρρύθμισης, στους επισκόπους και τους πάστορες, και ο καθένας έγινε κριτής της θρησκείας και ερμηνευτής των Γραφών για τον εαυτό του (σελ. 190).

Και προσθέτει: «Πόσοι άνθρωποι έφευγαν από τις ενορίες και τις πόλεις τους σε εργάσιμες μέρες, εγκατέλειπαν το κάλεσμά τους», για να παρακολουθήσουν τους ιεροκήρυκες της Μηχανικής Φιλοσοφίας (σελ. 194).

24. Στο "The New Law of Righteousness" («Ο νέος νόμος της δικαιοσύνης», 1649) ο Τζεράρντ Γουίνστανλεϊ, ο πιο διαβόητος από τους Diggers, γράφει χαρακτηριστικά:

> Μήπως το φως του Λόγου έφτιαξε τη γη για να είναι κάποιοι βυθισμένοι στα τσουβάλια με το στάρι και στις σιταποθήκες και άλλοι στη φτώχεια; Μήπως το φως του Λόγου πέρασε νόμο, ώστε αν κάποιος δεν έχει την αφθονία των αγαθών της γης για να δώσει και στους άλλους, να δανείζεται και μετά ο δανειστής του να τον φυλακίζει και να τον αφήνει να πεθαίνει της πείνας σ' ένα κλειστό κελί; Μήπως το φως του Λόγου πέρασε νόμο, ένα μέρος της ανθρωπότητας να σκοτώνει και να κρεμάει το άλλο, εκείνο δηλαδή που δεν ακολουθεί τα βήματά του; (Winstanley 1941: 197).

25. Μπαίνουμε στον πειρασμό να προτείνουμε ότι η υποψία αυτή σχετικά με την ανθρωπινότητα των «κατώτερων τάξεων» ίσως να είναι ο λόγος που, από τους πρώιμους επικριτές του καρτεσιανού μηχανικισμού, ελάχιστοι απέρριπταν την καρτεσιανή αντίληψη περί μηχανικού ανθρώπινου σώματος. Όπως τονίζει η L. C. Rosenfield (1968): «ένα από τα πιο περίεργα πράγματα σε όλην αυτήν τη διαμάχη είναι ότι, στην πρώτη της φάση, κανείς από τους παθιασμένους υπερασπιστές της ψυχής των ζώων δεν ανέλαβε να διασώσει την έννοια του ανθρώπινου σώματος από το μίασμα της μηχανής» (σ. 25).

26. Ο Frantisek Graus (1967) γράφει ότι: «Το όνομα "Cockaigne" απαντάται πρώτη φορά τον 13ο αιώνα (το *Cucaniensis* μάλλον προέρχεται από το *Kucken* [(γερμανικά): βλέπω, κοιτώ (*Σ.τ.μ.*)]) και φαίνεται να χρησιμοποιείται ως παρωδία», αφού το συναντούμε για πρώτη φορά στη σάτιρα ενός αγγλικού μοναστηριού την εποχή του Εδουάρδου Β΄ (Graus 1967: 9). Ο Γκράους συζητά τη διαφορά μεταξύ της μεσαιωνικής έννοιας της "Wonderland" (Χώρας των Θαυμάτων) και της νεωτερικής σύλληψης της Ουτοπίας:

> Στους νεώτερους χρόνους η βασική ιδέα της κατασκευασιμότητας του ιδανικού κόσμου παραπέμπει σε μια Ουτοπία όπου κατοικούν ιδανικά πλάσματα,

> απαλλαγμένα από τα ελαττώματά τους. Οι κάτοικοι της Ουτοπίας χαρακτηρίζονται από το πόσο δίκαιοι και νοήμονες είναι… Από την άλλη, τα ουτοπικά οράματα του Μεσαίωνα εκκινούν από τον άνθρωπο όπως ακριβώς είναι, και έχουν στόχο να εκπληρώσουν τις άμεσες επιθυμίες του (*ό.π.*: 6).

Στην Κοκέιν (γερμανικά *Schlaraffenland*), για παράδειγμα, υπάρχει άφθονο φαΐ και πιοτό, δεν υπάρχει καμιά όρεξη για «συνετή διατροφή», μόνο για αδηφάγο καταβρόχθισμα, γι' αυτό δηλαδή που ονειρεύονταν στην καθημερινή τους ζωή.

> Στην Κοκέιν … υπάρχει και η πηγή της νεότητας, όπου άνδρες και γυναίκες από μια πλευρά μπαίνουν σε περασμένη ηλικία και από την άλλη βγαίνουν όμορφα ξανανιωμένα αγόρια και κορίτσια. Και η ιστορία συνεχίζεται με μια διάθεση «τραπεζιού των ευχών» [το τραπέζι των ευχών, σύμφωνα με λαϊκό παραμύθι διασκευασμένο από τους αδελφούς Γκριμ, στρώνεται μόνο του με πλουσιοπάροχο γεύμα, με την εκφώνηση μιας απλής φράσης (*Σ.τ.μ.*)], που τόσο εύστοχα αντικατοπτρίζει την απλή αυτή σύλληψη της ιδανικής ζωής (Graus 1967: 7-8).

Με άλλα λόγια, το ιδανικό της χώρας της Κοκέιν δεν ενσαρκώνει κάποιο ορθολογικό σχέδιο ή κάποια αντίληψη για την «πρόοδο». Είναι πολύ πιο χειροπιαστό, φαίνεται να «παραπέμπει έντονα στην οργάνωση του χωριού» και «απεικονίζει μία κατάσταση τελειότητας που δεν γνωρίζει συνέχεια στους νεώτερους χρόνους» (*ό.π.*).



Κλασική απεικόνιση της μάγισσας. Περιστοιχίζεται από τα ζώα της και τις φίλες της, και παρ' όλο που είναι γριά και υπό κατάρρευση διατηρεί μια στάση ανυπακοής. Αγγλία, αρχές 17ου αιώνα.

Το μεγάλο κυνήγι μαγισσών στην Ευρώπη



Ένα θηρίο ατελές, χωρίς πίστη, χωρίς φόβο, χωρίς σταθερότητα.
Γαλλικό ρητό του 17ου αιώνα για τις γυναίκες

Όλες αυτές είναι
από τη μέση και κάτω Κένταυροι, αν και γυναίκες απ' τη μέση
και απάνω· μόνο μέχρι τη ζώνη τους ανήκουν στους θεούς·
τα κάτω τους είναι χαρισμένα του Διαβόλου· εκεί είναι κόλαση·
εκεί, σκοτάδι· εκεί το βάραθρο βγάζει θειάφι, τσουρουφλίζει,
ζεματάει· εκεί, σαπίλα· εκεί, μπόχα.

William Shakespeare, *Βασιλιάς Ληρ**

Είστε πραγματικές Ύαινες που με την ομορφιά του δέρματός σας μας σαγηνεύετε, και όταν η τρέλα μάς φέρνει κοντά σας, χυμάτε πάνω μας. Είστε οι προδότριες της Σοφίας, το κώλυμα για τη Εργατικότητα… το εμπόδιο για την Αρετή και η βουκέντρα που μας σπρώχνει σε κάθε ακολασία και ασέβεια και στην καταστροφή. Είστε ο Παράδεισος του Ανόητου, η Πανούκλα του Σοφού και το Μεγάλο Λάθος της Φύσης.

Walter Charleton, *Η Εφέσια δέσποινα*, 1659

Εισαγωγή

Το κυνήγι των μαγισσών σπάνια αναφέρεται στην ιστορία του προλεταριάτου. Μέχρι σήμερα παραμένει ένα από τα λιγότερο μελετημένα φαινόμενα

* Χρησιμοποιούμε τη μετάφραση του Ερρίκου Μπελιέ, Αθήνα: Κέδρος, 2006, σ. 140. (*Σ.τ.μ.*)

της ευρωπαϊκής[1] ή καλύτερα της παγκόσμιας ιστορίας, αν λάβουμε υπόψη μας ότι η κατηγορία της λατρείας του Διαβόλου μεταφέρθηκε από τους ιεραπόστολους και τους κονκισταδόρες στον «Νέο Κόσμο», ως όργανο για την καθυπόταξη των τοπικών πληθυσμών.

Η παλιότερη αδιαφορία των ιστορικών για αυτήν την γενοκτονία μπορεί να εξηγείται από το γεγονός ότι τα θύματα στην Ευρώπη ήταν κυρίως γυναίκες της υπαίθρου. Η σιωπή τους αγγίζει τα όρια της συνενοχής, αφού ο αποκλεισμός των μαγισσών από τις σελίδες της ιστορίας συνεισέφερε στον ευτελισμό της φυσικής τους εξόντωσης, με το επιχείρημα ότι επρόκειτο για ένα φαινόμενο μικρής σημασίας, αν όχι για ένα θέμα που ανήκει στη λαϊκή παράδοση.

Ακόμα και αυτοί που μελέτησαν το κυνήγι μαγισσών (που στο παρελθόν ήταν σχεδόν αποκλειστικά άνδρες) ήταν συχνά άξιοι κληρονόμοι των δαιμονολόγων του 16ου αιώνα. Αν και αισχύνονταν για την εξόντωση των μαγισσών, πολλοί επέμειναν στην προβολή τους ως αξιοθρήνητων ανόητων γυναικών που βασανίζονταν από παραισθήσεις, με αποτέλεσμα οι διώξεις τους να εξηγούνται ως μία διαδικασία «κοινωνικής θεραπείας», που εξυπηρετούσε την ενίσχυση της συνοχής της κοινότητας (Midelfort 1972: 3), ή να περιγράφονται με ιατρικούς όρους ως «πανικός», «μανία», «επιδημία», χαρακτηρισμοί που αθωώνουν τους κυνηγούς μαγισσών και αποπολιτικοποιούν τα εγκλήματά τους.

Η ακαδημαϊκή προσέγγιση στο κυνήγι μαγισσών βρίθει από παραδείγματα μισογυνισμού. Όπως έδειξε η Μαίρη Ντέιλι [Mary Daly] μόλις το 1978, μεγάλο μέρος της σχετικής βιβλιογραφίας συντάχθηκε από «τη σκοπιά των εκτελεστών των γυναικών», που απαξιώνει τα θύματα των διώξεων, παρουσιάζοντάς τα ως άτομα κοινωνικά αποτυχημένα (γυναίκες «ατιμασμένες» ή ερωτικά απογοητευμένες) ή ακόμα και ως διεστραμμένες περιπτώσεις που διασκέδαζαν με το να πειράζουν τους ιεροεξεταστές τους με τις σεξουαλικές τους φαντασιώσεις. Η Ντέιλι παραθέτει ένα παράδειγμα από το έργο των F. G. Alexander και S. T. Selesnick, *The History of Psychiatry*, όπου διαβάζουμε ότι

> … οι κατηγορούμενες ως μάγισσες συχνά έπαιζαν το παιχνίδι των διωκτών τους. Μία μάγισσα αποκάλυψε την ενοχή της ομολογώντας τις σεξουαλικές της φαντασιώσεις στο δικαστήριο. Την ίδια στιγμή κατάφερε να ικανοποιηθεί ερωτικά μιλώντας με λεπτομέρειες ενώπιον των ανδρών κατηγόρων της. Αυτές οι σοβαρά διαταραγμένες συναισθηματικά γυναίκες ήταν ιδιαίτερα επιρρεπείς στους υπαινιγμούς ότι έκρυβαν μέσα τους

> τον Διάβολο ή τα δαιμόνια, και ομολογούσαν ότι συνυπήρχαν με διαβολικά πνεύματα, όπως ακριβώς συμβαίνει και σήμερα με τα διαταραγμένα άτομα, τα οποία, υπό την επιρροή των τίτλων των εφημερίδων, φαντασιώνονται ότι είναι περιζήτητοι δολοφόνοι (Daly 1978: 213).

Βέβαια, υπάρχουν και εξαιρέσεις σε αυτήν την τάση που επιρρίπτει ευθύνες στα θύματα, τόσο στην πρώτη όσο και στη δεύτερη γενιά των μελετητών του κυνηγιού των μαγισσών. Μεταξύ των δεύτερων θα πρέπει να μνημονεύσουμε τους Άλαν Μακφάρλεν [Alan Macfarlane] (1970), Γουίλιαμ Μόντερ [E. William Monter] (1969, 1976, 1977) και Αλφρέντ Σομάν [Alfred Soman] (1992). Αλλά το κυνήγι των μαγισσών βγήκε από το περιθώριο στο οποίο το είχαν περιορίσει, μονάχα υπό την επίδραση του φεμινιστικού κινήματος, χάρη στην ταύτιση των φεμινιστριών με τις μάγισσες, τις οποίες σύντομα υιοθέτησαν ως σύμβολο της γυναικείας εξέγερσης (Bovenschen 1978: 83 κ.εξ.).[2] Οι φεμινίστριες αναγνώρισαν γρήγορα ότι εκατοντάδες χιλιάδες γυναικών σφαγιάστηκαν και υπέμειναν τα πλέον σκληρά βασανιστήρια, επειδή αμφισβητούσαν τη δομή της εξουσίας. Επιπλέον, συνειδητοποίησαν ότι αυτός ο πόλεμος εναντίον των γυναικών, που διήρκεσε δύο τουλάχιστον αιώνες, αποτέλεσε ένα σημείο τομής στην ιστορία τους στην Ευρώπη. Με άλλα λόγια, υπήρξε το «προπατορικό αμάρτημα» στη διαδικασία της κοινωνικής τους υποβάθμισης κατά τη διάρκεια της έλευσης του καπιταλισμού και, επομένως, ένα φαινόμενο στο οποίο θα πρέπει συνεχώς να επιστρέφουμε, αν θέλουμε να καταλάβουμε τον μισογυνισμό που εξακολουθεί να χαρακτηρίζει τους θεσμούς στην πράξη, και τις σχέσεις ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες.

Αντίθετα, οι μαρξιστές ιστορικοί, με πολύ λίγες εξαιρέσεις, καταδίκασαν το κυνήγι των μαγισσών στη λήθη, ακόμα κι όταν μελετούσαν τη «μετάβαση στον καπιταλισμό», σαν να ήταν άσχετο με την ιστορία της ταξικής πάλης. Κι όμως, οι διαστάσεις της σφαγής θα έπρεπε να γεννήσουν κάποιες υποψίες, καθώς εκατοντάδες χιλιάδες γυναικών κάηκαν, κρεμάστηκαν και βασανίστηκαν μέσα σε λιγότερο από δύο αιώνες.[3] Θα έπρεπε επίσης να κριθεί σημαντικό το γεγονός ότι το κυνήγι μαγισσών συνέβη ταυτόχρονα με τον αποικισμό και την εξόντωση των πληθυσμών του Νέου Κόσμου, τις αγγλικές «περιφράξεις», την έναρξη του εμπορίου σκλάβων, την υιοθέτηση των «αιματηρών νόμων» εναντίον των περιπλανώμενων και των επαιτών· και ότι, επιπλέον, κλιμακώθηκε στο μεσοδιάστημα ανάμεσα στο τέλος της φεουδαρχίας και την «άνθιση» του καπιταλισμού, όταν η αγροτιά στην Ευρώπη έφτασε στο ζενίθ της δύναμής της, επισφραγίζοντας όμως ταυτόχρονα

την ιστορική της ήττα. Μέχρι στιγμής, πάντως, αυτή η όψη της πρωταρχικής συσσώρευσης έχει πραγματικά μείνει μυστική.[4]

Η εποχή της πυράς και οι κρατικές πρωτοβουλίες

Αυτό που δεν έχει αναγνωριστεί είναι ότι το κυνήγι μαγισσών αποτέλεσε ένα από τα σημαντικότερα γεγονότα στην ανάπτυξη της καπιταλιστικής κοινωνίας και στη διαμόρφωση του προλεταριάτου της νεωτερικής εποχής. Κι αυτό επειδή η εξαπόλυση μίας άνευ προηγουμένου εκστρατείας τρόμου εναντίον των γυναικών αποδυνάμωσε την αντίσταση της ευρωπαϊκής αγροτιάς στην επίθεση που αυτή δεχόταν από την αριστοκρατία και το κράτος, σε μία περίοδο που η αγροτική κοινότητα βρισκόταν ήδη σε αποσύνθεση, εξαιτίας του συνδυασμού ιδιωτικοποίησης της γης, αύξησης της φορολογίας και επέκτασης του κρατικού ελέγχου σε κάθε όψη της κοινωνικής ζωής. Το κυνήγι μαγισσών διεύρυνε το διαχωρισμό ανάμεσα σε γυναίκες και άνδρες, διδάσκοντας στους άνδρες να φοβούνται τη δύναμη των γυναικών, και κατέστρεψε υφιστάμενες πρακτικές, πεποιθήσεις και κοινωνικά υποκείμενα, των οποίων η ύπαρξη ήταν ανταγωνιστική προς την πειθαρχία της καπιταλιστικής εργασίας, επανακαθορίζοντας έτσι τα κύρια στοιχεία της κοινωνικής αναπαραγωγής. Με αυτήν την έννοια, το κυνήγι μαγισσών αποτέλεσε μία βασική όψη της πρωταρχικής συσσώρευσης και της «μετάβασης» στον καπιταλισμό, έπαιξε δηλαδή τον ίδιο ρόλο με την επίθεση στη «λαϊκή κουλτούρα» που λάμβανε χώρα την ίδια χρονική περίοδο ή με τον «Μεγάλο Εγκλεισμό» των άπορων και των περιπλανώμενων σε άσυλα υποχρεωτικής εργασίας και αναμορφωτήρια.

Στη συνέχεια θα δούμε ποιους φόβους της ευρωπαϊκής άρχουσας τάξης διέλυσε το κυνήγι μαγισσών και ποιες ήταν οι συνέπειές του για τη θέση της γυναίκας στην Ευρώπη. Στο σημείο αυτό θέλω να δώσω έμφαση στο γεγονός ότι, αντίθετα με την άποψη που προβλήθηκε από τον Διαφωτισμό, το κυνήγι μαγισσών δεν αποτέλεσε τον επιθανάτιο ρόγχο του αποθνήσκοντος φεουδαρχικού κόσμου. Έχει αποδειχτεί επαρκώς ότι κατά τον «δεισιδαίμονα» Μεσαίωνα καμία μάγισσα δεν διώχτηκε. Η ίδια η αντίληψη περί «μαγείας» δεν διαμορφώθηκε παρά στους ύστερους Μέσους Χρόνους, ενώ ουδέποτε κατά τη διάρκεια των «Σκοτεινών Αιώνων» πραγματοποιήθηκαν μαζικές δίκες και εκτελέσεις, παρά το γεγονός ότι η μαγεία ήταν διάχυτη στην καθημερινή ζωή και ότι, από την ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, αντιμετωπιζόταν με φόβο από την άρχουσα τάξη, ως εργαλείο ανυπακοής των σκλάβων.[5]

Κατά τη διάρκεια του 7ου και του 8ου αιώνα, οι κώδικες των νέων τευτονικών βασιλείων εισήγαγαν το έγκλημα του *maleficium* [της μαγείας], όπως είχε κάνει νωρίτερα και ο ρωμαϊκός κώδικας. Ήταν η εποχή των αραβικών κατακτήσεων, οι οποίες φαίνεται ότι είχαν αναζωπυρώσει στους σκλάβους της Ευρώπης την προοπτική της ελευθερίας, και τους είχαν εμπνεύσει να πάρουν τα όπλα εναντίον των ιδιοκτητών τους.[6] Αυτή η νομική καινοτομία, λοιπόν, μπορεί να αποτέλεσε αντίδραση στο φόβο που είχε γεννήσει στις ελίτ η προέλαση των «Σαρακηνών», οι οποίοι υποτίθεται ότι ήταν ειδικοί στην τέχνη της μαγείας (Chejne 1983: 115-132). Ωστόσο, την εποχή εκείνη, με την κατηγορία του *maleficium* τιμωρούνταν μονάχα μαγικές πρακτικές που προκαλούσαν βλάβη σε ανθρώπους και πράγματα, ενώ η Εκκλησία ασκούσε κριτική σε εκείνους που πίστευαν στα επιτεύγματα της μαγείας.[7]

Η κατάσταση άλλαξε στα μέσα του 15ου αιώνα. Σε εκείνη την περίοδο λαϊκών εξεγέρσεων, επιδημιών και πρώιμης κρίσης της φεουδαρχίας σημειώνονται οι πρώτες δίκες μαγισσών (στη νότια Γαλλία, τη Γερμανία, την Ελβετία, την Ιταλία), εμφανίζονται οι πρώτες περιγραφές του Σαμπάτ,[8] καθώς επίσης και η ανάπτυξη του δόγματος περί μαγείας, με το οποίο η τελευταία προσδιοριζόταν ως μορφή αίρεσης και ως το ύψιστο έγκλημα εναντίον του Θεού, της Φύσης και του Κράτους (Monter 1976: 11-17). Ανάμεσα στα 1453 και 1487 γράφτηκαν 28 πραγματείες γύρω από τη μαγεία (Monter 1976: 19). Η κορύφωσή τους ήρθε στις παραμονές του ταξιδιού του Κολόμβου, με τη δημοσίευση το 1486 του επαίσχυντου *Malleus Maleficarum* (Σφύρα των μαγισσών) που, μετά από το παπικό διάταγμα του Ιννοκέντιου Η΄ για το ζήτημα (*Summis Desiderantes*, 1484), γνωστοποιούσε ότι η Εκκλησία θεωρούσε τη μαγεία ως νέα απειλή. Ωστόσο, η πνευματική ατμόσφαιρα που επικράτησε κατά τη διάρκεια της Αναγέννησης, κυρίως στην Ιταλία, εξακολουθούσε να χαρακτηρίζεται από τον σκεπτικισμό απέναντι σε οτιδήποτε σχετιζόταν με το υπερφυσικό. Ιταλοί διανοούμενοι, από τον Λουντοβίκο Αριόστο [Ludovico Ariosto] μέχρι τον Τζιορντάνο Μπρούνο [Giordano Bruno] και τον Νικολό Μακιαβέλι [Nicoló Machiavelli], αντιμετώπιζαν με ειρωνεία τις ιστορίες των κληρικών που αφορούσαν τα κατορθώματα του Διαβόλου, επισημαίνοντας αντίθετα (ιδιαίτερα ο Μπρούνο) τη φαύλη ισχύ του χρυσού και του χρήματος. "*Non incanti ma contanti*" («όχι ξόρκια, αλλά νομίσματα») ήταν το γνωμικό ενός χαρακτήρα σε μία από τις κωμωδίες του Μπρούνο, που συνόψιζε την άποψη της διανοούμενης ελίτ και των αριστοκρατικών κύκλων της εποχής (Parinetto 1998: 29-99).

Μόλις μετά τα μέσα του 16ου αιώνα, στις ίδιες ακριβώς δεκαετίες που

οι ισπανοί κονικσταδόρες υπέτασσαν τους αμερικανικούς πληθυσμούς, κλιμακώθηκε ο αριθμός των γυναικών που δικάζονταν ως μάγισσες, και η πρωτοβουλία για τη δίωξή τους πέρασε από την Ιερά Εξέταση στα κοσμικά δικαστήρια (Monter 1976: 26). Το κυνήγι μαγισσών έφτασε στο αποκορύφωμά του ανάμεσα στα 1580 και 1630, σε μια περίοδο δηλαδή κατά την οποία οι φεουδαρχικές σχέσεις είχαν ήδη αρχίσει να δίνουν τη θέση τους σε οικονομικούς και πολιτικούς θεσμούς που χαρακτήριζαν τον εμπορικό καπιταλισμό. Κατά τη διάρκεια αυτού του «Σιδηρού Αιώνος», με τη σιωπηρή σχεδόν συμφωνία χωρών που συχνά βρίσκονταν σε πόλεμο μεταξύ τους, πολλαπλασιάστηκαν οι πάσσαλοι της πυράς, και το κράτος άρχισε να καταγγέλλει την ύπαρξη μαγισσών και να αναλαμβάνει την πρωτοβουλία για τη δίωξή τους.

Η *Καρολίνα* [Constitutio Criminalis Carolina] –ο αυτοκρατορικός κώδικας που θέσπισε ο καθολικός Κάρολος Ε΄ το 1532– ήταν εκείνη που καθιέρωσε την ποινή του θανάτου για τη μαγεία. Στην προτεσταντική Αγγλία οι διώξεις νομιμοποιήθηκαν με τρία κοινοβουλευτικά διατάγματα στα 1542, 1563 και 1604, με το τελευταίο να εισάγει τη θανατική ποινή ακόμα και στην περίπτωση απουσίας οποιασδήποτε βλάβης σε πρόσωπα και πράγματα. Μετά το 1550 πέρασαν κι άλλοι νόμοι και διατάγματα στη Σκωτία, την Ελβετία, τη Γαλλία και τις ισπανικές Κάτω Χώρες, που έκαναν τη μαγεία κορυφαίο αδίκημα και προέτρεπαν τον πληθυσμό να καταγγέλλει τις ύποπτες ως μάγισσες. Οι νόμοι αυτοί επανεκδόθηκαν στα επόμενα χρόνια, προκειμένου να διευρυνθούν οι κατηγορίες που επέσυραν εκτέλεση, καθιστώντας και πάλι *την ίδια τη μαγεία*, και όχι τις υποτιθέμενες βλάβες που αυτή προκαλούσε, ως το μεγαλύτερο έγκλημα.

Οι μηχανισμοί των διώξεων επιβεβαιώνουν ότι το κυνήγι μαγισσών δεν ήταν μία αυθόρμητη διαδικασία, «ένα κίνημα από τα κάτω, στο οποίο οι κυρίαρχες και κυβερνώσες τάξεις ήταν υποχρεωμένες να απαντήσουν» (Larner 1983: 1). Όπως έδειξε η Λάρνερ στην περίπτωση της Σκωτίας, το κυνήγι μαγισσών απαιτούσε επίσημη οργάνωση και διοίκηση.[9] Προτού ο ένας γείτονας αρχίσει να κατηγορεί τον άλλον και πριν κυριευτούν από «πανικό» ολόκληρες κοινότητες, είχε προηγηθεί μία διαρκής κατήχηση, με τις αρχές να δηλώνουν δημόσια την ανησυχία τους για την εξάπλωση των μαγισσών και να γυρίζουν από χωριό σε χωριό με σκοπό να διδάξουν στους ανθρώπους πώς να τις ξεχωρίζουν, ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις κουβαλούσαν μαζί τους καταλόγους με ονόματα υπόπτων, απειλώντας με τιμωρία εκείνους που τις έκρυβαν ή τις συνέδραμαν (Larner 1983: 2).

Στη Σκωτία η Σύνοδος του Αμπερντίν (1603) διέτασσε τους ιερείς της Πρεσβυτεριανής Εκκλησίας να ζητούν από τους ενορίτες τους να ορκίζονται για το αν υποπτεύονταν κάποια για μάγισσα. Στις εκκλησίες τοποθετήθηκαν κυτία καταγγελιών που επέτρεπαν στους πληροφοριοδότες να διατηρούν την ανωνυμία τους. Στη συνέχεια, όταν μια γυναίκα θεωρείτο ύποπτη, ο ιερέας παρότρυνε από τον άμβωνα τους πιστούς να καταθέσουν εναντίον της και απαγόρευε οποιαδήποτε βοήθεια προς αυτήν (Black 1971: 13). Αλλά και σε άλλες χώρες γίνονταν εκκλήσεις για καταγγελίες. Στη Γερμανία το έργο αυτό ανέλαβαν οι «επισκέπτες» που διόριζε η Λουθηρανική Εκκλησία με τη συναίνεση των γερμανών ηγεμόνων (Strauss 1975: 54). Στη βόρεια Ιταλία οι ιερείς και οι τοπικές αρχές ήταν εκείνοι που τροφοδοτούσαν τις υποψίες και έκαναν ό,τι ήταν δυνατόν ώστε αυτές να καταλήγουν σε καταγγελίες. Έκαναν επίσης ό,τι μπορούσαν για να απομονώνουν πλήρως τις κατηγορούμενες, αναγκάζοντάς τες, μεταξύ άλλων, να φέρουν στα ρούχα τους διακριτικά, έτσι ώστε οι άνθρωποι να τις αποφεύγουν (Mazzali 1988: 112).

Το κυνήγι μαγισσών ήταν επίσης ο πρώτος διωγμός στην Ευρώπη που χρησιμοποίησε έναν συνδυασμό μέσων για να ενεργοποιήσει μια μαζική ψύχωση στον πληθυσμό. Ένα από τα πρώτα έργα της τυπογραφίας ήταν να προειδοποιεί το κοινό για τους κινδύνους που δημιουργούσαν οι μάγισσες, μέσα από φυλλάδες που δημοσιοποιούσαν τις πιο διάσημες δίκες και τις λεπτομέρειες για τα φρικτά τους κατορθώματα (Mandrou 1968: 136). Στην υπόθεση επιστρατεύτηκαν καλλιτέχνες, ανάμεσά τους ο Γερμανός Χανς Μπάλντουνγκ [Hans Baldung] στον οποίο χρωστάμε τα πλέον απεχθή πορτρέτα μαγισσών. Αλλά αυτοί που περισσότερο συνεισέφεραν στις διώξεις ήταν οι νομικοί, οι δικαστές και οι δαιμονολόγοι, ιδιότητες που συχνά συγκέντρωνε το ίδιο άτομο. Αυτοί ήταν που συστηματοποίησαν τα επιχειρήματα, απάντησαν στις κριτικές και τελειοποίησαν τη νομική μηχανή η οποία, μέχρι τα τέλη του 16ου αιώνα, έδωσε στις δίκες μία τυποποιημένη, σχεδόν γραφειοκρατική μορφή, όπως δείχνουν οι ομοιότητες των ομολογιών πέραν των εθνικών συνόρων. Οι άνθρωποι του νόμου μπορούσαν να υπολογίζουν στη συνεργασία των πιο ευυπόληπτων διανοούμενων της εποχής, συμπεριλαμβανομένων φιλοσόφων ή επιστημόνων που εξακολουθούν μέχρι σήμερα να υμνούνται ως πατέρες του νεώτερου ορθολογισμού. Ανάμεσά τους ήταν ο άγγλος πολιτικός φιλόσοφος Τόμας Χομπς, ο οποίος, παρά τον σκεπτικισμό του για την πραγματικότητα της μαγείας, ενέκρινε τις διώξεις ως μέσο κοινωνικού ελέγχου. Μανιώδης εχθρός των μαγισσών –το μίσος του απέναντί τους και οι εκκλήσεις του για το αιματοκύλισμά τους του

είχαν γίνει εμμονή– ήταν ο διάσημος γάλλος νομικός και πολιτικός φιλόσοφος Ζαν Μποντέν, τον οποίο ο ιστορικός Τρέβορ-Ρόουπερ [Hugh Trevor-Roper] ονομάζει Αριστοτέλη και Μοντεσκιέ του 16ου αιώνα. Ο Μποντέν, στον οποίο πιστώνεται η πρώτη πραγματεία για τον πληθωρισμό, συμμετείχε σε πολλές δίκες και έγραψε έναν τόμο με «αποδείξεις» (*Demonomania* 1580). Εκεί επέμενε ότι οι μάγισσες έπρεπε να καίγονται ζωντανές, αντί να στραγγαλίζονται «φιλεύσπλαχνα» πριν πεταχτούν στις φλόγες, να καυτηριάζονται, έτσι ώστε η σάρκα τους να σαπίζει πριν πεθάνουν, και επίσης να καίγονται ακόμα και παιδιά.

Ο Μποντέν δεν αποτελούσε μεμονωμένη περίπτωση. Σε αυτόν τον αιώνα των «ιδιοφυιών» –Μπέικον, Κέπλερ, Γαλιλαίου, Σαίξπηρ, Πασκάλ, Καρτέσιου–, τον αιώνα που γνώρισε το θρίαμβο της επανάστασης του Κοπέρνικου, τη γέννηση της νεώτερης επιστήμης και την ανάπτυξη του φιλοσοφικού και επιστημονικού ορθολογισμού, η μαγεία έγινε ένα από τα αγαπημένα θέματα δημόσιας συζήτησης για τις ευρωπαϊκές πνευματικές ελίτ. Δικαστές, νομικοί, αξιωματούχοι, φιλόσοφοι, επιστήμονες, θεολόγοι, όλοι ασχολήθηκαν με το «πρόβλημα», έγραψαν φυλλάδια και δαιμονολογίες, συμφώνησαν ότι επρόκειτο για το πλέον απεχθές έγκλημα και ζήτησαν την τιμωρία του.[10]

Δεν υπάρχει λοιπόν αμφιβολία ότι το κυνήγι μαγισσών υπήρξε μία πολύ μεγάλη *πολιτική* πρωτοβουλία. Η επισήμανση αυτή δεν σκοπεύει να ελαχιστοποιήσει τον ρόλο που έπαιξε η Εκκλησία στο διωγμό. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία πρόσφερε το μεταφυσικό και ιδεολογικό ικρίωμα για το κυνήγι και παρακίνησε σε διώξεις των μαγισσών, όπως είχε νωρίτερα υποκινήσει τις διώξεις των αιρετικών. Χωρίς την Ιερά Εξέταση, τα πλείστα παπικά διατάγματα που έκαναν έκκληση στις κοσμικές αρχές να αναζητήσουν και να τιμωρήσουν τις «μάγισσες», και, πάνω απ' όλα, χωρίς τις προαιώνιες μισογυνικές εκστρατείες, το κυνήγι των μαγισσών δεν θα ήταν εφικτό. Ωστόσο, αντίθετα με τα στερεότυπα, η επιχείρηση αυτή δεν αποτελούσε απλώς προϊόν του παπικού φανατισμού ή των μηχανορραφιών της Ιεράς Εξέτασης. Στο αποκορύφωμα της Ιεράς Εξέτασης, οι περισσότερες δίκες διεξάγονταν από κοσμικά δικαστήρια, ενώ στις περιοχές δράσης της (Ιταλία και Ισπανία) ο αριθμός των εκτελέσεων παρέμεινε συγκριτικά μικρός. Μάλιστα, μετά την προτεσταντική Μεταρρύθμιση που υπονόμευσε την εξουσία της Καθολικής Εκκλησίας, η Ιερά Εξέταση άρχισε να περιορίζει τον ζήλο των αρχών εναντίον των μαγισσών, ενώ ενέτεινε τις δικές της διώξεις εναντίον των Εβραίων (Milano 1963: 287-289).[11] Επιπλέον, η Ιερά Εξέταση βασιζόταν πάντοτε στη συνεργασία με το κράτος για την πραγματοποίηση των εκτελέσεων, καθώς

ο κλήρος ήθελε να βγει από τη δύσκολη θέση να χύσει αίμα. Η συνεργασία ανάμεσα στην Εκκλησία και το κράτος ήταν περισσότερο στενή σε περιοχές στις οποίες επικράτησε η Μεταρρύθμιση, όπου το Κράτος έγινε Εκκλησία (όπως στην Αγγλία) ή η Εκκλησία έγινε Κράτος (όπως στη Γενεύη και, σε μικρότερο βαθμό, στη Σκωτία). Εκεί ένα τμήμα της εξουσίας ανέλαβε τη νομοθεσία και τις εκτελέσεις, ενώ η θρησκευτική ιδεολογία αποκάλυψε ανοιχτά τις πολιτικές της αποχρώσεις.

Η πολιτική φύση του κυνηγιού των μαγισσών αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι τόσο τα καθολικά όσο και τα προτεσταντικά έθνη, μολονότι βρίσκονταν μεταξύ τους σε πόλεμο για άλλους λόγους, συνεργάστηκαν και μοιράστηκαν επιχειρήματα προκειμένου να εφαρμόσουν τη δίωξη των μαγισσών. Δεν είναι λοιπόν υπερβολή, αν ισχυριστούμε ότι *το κυνήγι των μαγισσών αποτέλεσε το πρώτο ενοποιητικό πεδίο στην πολιτική των νέων ευρωπαϊκών εθνικών κρατών, το πρώτο παράδειγμα ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης, μετά το σχίσμα που έφερε η Μεταρρύθμιση*. Κι αυτό, επειδή διέσχισε όλα τα σύνορα και επεκτάθηκε από τη Γαλλία και την Ιταλία στη Γερμανία, την Ελβετία, την Αγγλία, τη Σκωτία και τη Σουηδία.

Ποιοι φόβοι υποκίνησαν μια τόσο ενορχηστρωμένη πολιτική γενοκτονίας; Γιατί χρησιμοποιήθηκε τόσο πολλή βία; Και γιατί ο κύριος στόχος της ήταν οι γυναίκες;

Σατανική πίστη και αλλαγές στον τρόπο παραγωγής

Πρέπει εξαρχής να δηλωθεί ότι μέχρι σήμερα δεν υπάρχουν σίγουρες απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα. Η μεγάλη δυσκολία για να δοθεί μια εξήγηση έγκειται στο γεγονός ότι οι κατηγορίες εναντίον των μαγισσών ήταν τόσο αλλόκοτες και απίστευτες που δεν αντιστοιχούσαν με οποιοδήποτε κίνητρο ή έγκλημα.[12] Πώς να εξηγηθεί το γεγονός ότι για περισσότερο από δύο αιώνες εκατοντάδες χιλιάδες γυναικών δικάστηκαν, βασανίστηκαν, κάηκαν ζωντανές ή κρεμάστηκαν, κατηγορούμενες ότι είχαν πουλήσει το σώμα και την ψυχή τους στον διάβολο και ότι είχαν δολοφονήσει με μαγικό τρόπο ένα σωρό παιδιά, είχαν ρουφήξει το αίμα τους, είχαν φτιάξει δηλητήρια από τη σάρκα τους, είχαν προκαλέσει το θάνατο των γειτόνων τους, είχαν καταστρέψει ζώα και σοδειές, είχαν προκαλέσει καταιγίδες και εκτελέσει πολλές άλλες εκτρωματικές πράξεις; (Ωστόσο, ακόμα και σήμερα, ορισμένοι ιστορικοί μάς ζητούν να πιστέψουμε ότι το κυνήγι μαγισσών ήταν σχετικά λογικό στο πλαίσιο του τότε τρόπου σκέψης!)

Ένα επιπλέον πρόβλημα είναι ότι δεν διαθέτουμε την άποψη των θυμά-

των, αφού ό,τι έχει μείνει από τις φωνές τους είναι ομολογίες υπαγορευμένες από τους ανακριτές, που συνήθως εξασφαλίστηκαν κατόπιν βασανιστηρίων. Κι όσο προσεχτικά κι αν προσπαθήσουμε να ανιχνεύσουμε –όπως έχει κάνει ο Carlo Ginzburg (1991)– ό,τι λανθάνει από τη λαογραφία και από τα υπονοούμενα των καταγραμμένων καταθέσεων, δεν υπάρχει περίπτωση να επιβεβαιώσουμε την εγκυρότητά τους. Δεν μπορούμε επίσης να ερμηνεύσουμε την εξόντωση των μαγισσών απλώς ως προϊόν απληστίας, αφού η εκτέλεση και η δήμευση των αγαθών των –φτωχών στην πλειοψηφία τους– γυναικών δεν πρόσφερε καμία ανταμοιβή, εφάμιλλη με τα πλούτη της Αμερικής.[13]

Για αυτούς ακριβώς τους λόγους, ορισμένοι ιστορικοί, όπως ο Μπράιαν Λέβακ [Brian Levack] αποφεύγουν να παρουσιάσουν οποιαδήποτε ερμηνευτική θεωρία, περιοριζόμενοι στον προσδιορισμό των προϋποθέσεων του κυνηγιού μαγισσών – για παράδειγμα, τη στροφή στις νομικές διαδικασίες από το ιδιωτικό στο δημόσιο κατηγορητικό σύστημα κατά τον ύστερο Μεσαίωνα, το συγκεντρωτισμό της κρατικής εξουσίας και την επίδραση της Μεταρρύθμισης και της Αντιμεταρρύθμισης στην κοινωνική ζωή (Levack 1987).

Αυτού του είδους ο αγνωστικισμός, πάντως, δεν είναι απαραίτητος, ούτε είναι αναγκαίο να αποφασίσουμε αν οι κυνηγοί μαγισσών πίστευαν πραγματικά τις κατηγορίες με τις οποίες ισοπέδωναν τα θύματά τους ή τις χρησιμοποιούσαν κυνικά, ως μέσα κοινωνικής καταστολής. Αν λάβουμε υπόψη μας το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο συνέβη το κυνήγι μαγισσών, το φύλο και την τάξη των κατηγορουμένων, καθώς επίσης και τα αποτελέσματα των διώξεων, θα πρέπει να καταλήξουμε στο ότι η όλη επιχείρηση ήταν μια επίθεση τόσο στην αντίσταση των ευρωπαίων γυναικών στην εξάπλωση των καπιταλιστικών σχέσεων όσο και στην ισχύ που οι ίδιες είχαν αποκτήσει χάρη στη σεξουαλικότητά τους, τον έλεγχό τους στην αναπαραγωγή και την ικανότητά τους να θεραπεύουν.

Το κυνήγι μαγισσών ήταν επίσης καθοριστικό για την οικοδόμηση μιας νέας πατριαρχικής τάξης πραγμάτων, στην οποία τα σώματα των γυναικών, η εργασία τους, η σεξουαλική και αναπαραγωγική τους δύναμη τέθηκαν υπό τον έλεγχο του κράτους και μεταμορφώθηκαν σε οικονομικούς πόρους. Αυτό σημαίνει ότι οι κυνηγοί μαγισσών ενδιαφέρονταν λιγότερο για την τιμωρία οποιασδήποτε παράβασης απ' ό,τι για την εξάλειψη γενικευμένων μορφών γυναικείας συμπεριφοράς, που δεν γίνονταν πλέον ανεκτές και έπρεπε να φανούν αποκρουστικές στα μάτια του πληθυσμού. Το γεγονός ότι οι κατηγορίες στις δίκες αναφέρονταν συχνά σε γεγονότα που είχαν συμ-

βεί δεκαετίες νωρίτερα, ότι η μαγεία αντιμετωπίστηκε ως *crimen exceptum*, δηλαδή ως έγκλημα που έπρεπε να διερευνηθεί με ειδικά μέσα, συμπεριλαμβανομένου του βασανισμού, και ότι θεωρείτο αξιόποινη ακόμα και εν τη απουσία οποιασδήποτε εξακριβωμένης βλάβης σε άτομα και πράγματα, όλοι αυτοί οι παράγοντες υποδηλώνουν ότι ο στόχος της επιχείρησης (όπως άλλωστε συμβαίνει συχνά στις περιπτώσεις πολιτικής καταστολής σε εποχές έντονων κοινωνικών αλλαγών και συγκρούσεων) δεν ήταν οι πρακτικές που αναγνωρίζονταν ως εγκληματικές από την κοινωνία, αλλά εκείνες που παλιότερα ήταν αποδεκτές από αυτήν. Όπως, επίσης, στόχο της επιχείρησης αποτελούσαν εκείνες οι ομάδες ανθρώπων που έπρεπε να εξοβελιστούν από την κοινότητα μέσω του τρόμου και της ποινικοποίησης. Με αυτήν την έννοια, η κατηγορία της μαγείας εκπλήρωνε μια λειτουργία παρόμοια με εκείνη της «εσχάτης προδοσίας» (η οποία, σημειωτέον, εισήχθη στον αγγλικό νομικό κώδικα την ίδια περίοδο) και με αυτήν της «τρομοκρατίας» στις μέρες μας. Η ίδια η ασάφεια της κατηγορίας –το γεγονός ότι ήταν αδύνατο να αποδειχτεί, ενώ παράλληλα προκαλούσε τον μέγιστο τρόμο– σήμαινε ότι μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να τιμωρηθεί οποιαδήποτε μορφή διαμαρτυρίας και για να δημιουργηθούν υποψίες ακόμα και απέναντι στις πιο συνηθισμένες όψεις της καθημερινής ζωής.

Μια πρώτη εικόνα για το νόημα του ευρωπαϊκού κυνηγιού μαγισσών μάς δίνει η θέση του Μάικλ Τόσιγκ [Michael Taussig] στο κλασικό του έργο *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Ο Διάβολος και ο φετιχισμός του εμπορεύματος στη Νότια Αμερική, 1980), στο οποίο ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η πίστη στον διάβολο αναδύεται σε εκείνες τις ιστορικές περιόδους που ένας τρόπος παραγωγής υποσκελίζεται από κάποιον άλλο. Στις περιόδους αυτές, δεν αλλάζουν ριζικά μόνον οι υλικές συνθήκες αλλά και τα μεταφυσικά θεμέλια της κοινωνικής τάξης πραγμάτων – για παράδειγμα, η αντίληψη για τον τρόπο δημιουργίας της αξίας, για το τι προκαλεί τη ζωή και την ανάπτυξη, ή τι είναι «φυσικό» και τι ανταγωνιστικό με τις καθιερωμένες συνήθειες και κοινωνικές σχέσεις (Taussig 1980: 17 κ.εξ.). Ο Τόσιγκ ανέπτυξε τη θεωρία του μελετώντας τις πεποιθήσεις των κολομβιανών εργατών γης και των βολιβιανών εργατών στα ορυχεία κασσίτερου, σε μια εποχή που και στις δύο χώρες ρίζωναν οι χρηματικές σχέσεις που για τους ανθρώπους έμοιαζαν θανατηφόρες ή ακόμα και διαβολικές, σε σύγκριση με τις παλιότερες και ακόμα ζωντανές μορφές τής προσανατολισμένης προς την αυτάρκεια παραγωγής. Στις περιπτώσεις, λοιπόν, που μελέτησε ο Τόσιγκ, οι φτωχοί ήταν εκείνοι προς τους οποίους στρέφονταν συνήθως οι

υποψίες για λατρεία του Διαβόλου. Παρ' όλα αυτά, η σύνδεση που επιχειρεί ανάμεσα στον διάβολο και το εμπόρευμα μας θυμίζει ότι και το κυνήγι των μαγισσών είχε ως υπόβαθρο την επέκταση του αγροτικού καπιταλισμού, που περιλάμβανε την κατάργηση των φεουδαρχικών δικαιωμάτων και το πρώτο πληθωριστικό κύμα στη νεώτερη Ευρώπη. Τα φαινόμενα αυτά δεν οδήγησαν απλώς στην αύξηση της φτώχειας, αλλά επιπλέον μετέφεραν την εξουσία στα χέρια της νέας τάξης των «εκσυγχρονιστών», οι οποίοι έβλεπαν με φόβο και αποστροφή τις κοινοτικές μορφές ζωής που χαρακτήριζαν την προκαπιταλιστική Ευρώπη. Το κυνήγι μαγισσών ξεκίνησε ακριβώς χάρη στην πρωτοβουλία αυτής της πρωτο-καπιταλιστικής τάξης, τόσο ως «σχέδιο δίωξης… μίας ευρείας ποικιλίας λαϊκών δοξασιών και πρακτικών» (Normand και Roberts 2000: 65) όσο και ως όπλο με το οποίο θα συντριβόταν η αντίσταση στην κοινωνική και οικονομική αναδιάρθρωση.

Είναι χαρακτηριστικό ότι στην Αγγλία οι περισσότερες δίκες μαγισσών έλαβαν χώρα στο Έσσεξ, όπου τον 16ο αιώνα το μεγαλύτερο μέρος της γης είχε πλέον περιφραχθεί,[14] ενώ στις περιοχές των βρετανικών νήσων όπου δεν σημειώθηκε ούτε είχε προγραμματιστεί ιδιωτικοποίηση της γης δεν υπάρχουν αναφορές για αντίστοιχες επιχειρήσεις. Τα πιο εντυπωσιακά παραδείγματα σε αυτό το πλαίσιο αποτελούν η Ιρλανδία και τα δυτικά υψίπεδα της Σκωτίας, όπου δεν υπάρχει κανένα δείγμα διώξεων, πιθανότατα επειδή επικρατούσε ακόμα ένα συλλογικό σύστημα νομής της γης, ενώ οι συγγενικοί δεσμοί εξακολουθούσαν να υπερέχουν σε αμφότερες τις περιοχές, εμποδίζοντας έτσι τις κοινοτικές διαιρέσεις και τις μορφές συναλλαγής με το κράτος, που έκαναν εφικτό το κυνήγι μαγισσών. Στα ορεινά και στην Ιρλανδία, λοιπόν, οι γυναίκες ήταν ασφαλείς την εποχή του κυνηγιού μαγισσών – ενώ στις εξαγγλισμένες και ιδιωτικοποιημένες Κάτω Περιοχές της Σκωτίας, όπου η οικονομία αυτάρκειας εξαφανιζόταν υπό την επίδραση της Πρεσβυτεριανής Μεταρρύθμισης, το κυνήγι μαγισσών είχε τουλάχιστον 4.000 θύματα που αντιστοιχούσαν στο 1% του γυναικείου πληθυσμού.

Το γεγονός ότι η εξάπλωση του αγροτικού καπιταλισμού, με όλες του τις συνέπειες (απαλλοτρίωση γης, διεύρυνση κοινωνικών ανισοτήτων, διάλυση συλλογικών σχέσεων) αποτέλεσε θεμελιώδη παράγοντα του κυνηγιού των μαγισσών αποδεικνύεται επίσης και από το ότι η πλειοψηφία των κατηγορουμένων ήταν φτωχές αγρότισσες –ενοικιάστριες και εργάτριες γης–, ενώ εκείνοι που τις κατηγορούσαν ήταν ευκατάστατα και υψηλού κύρους μέλη της κοινότητας, συχνά οι εργοδότες ή οι γαιοκτήμονές τους, δηλαδή άτομα που αποτελούσαν τμήμα των τοπικών δομών εξουσίας και είχαν συ-

νήθως στενή σχέση με το κεντρικό κράτος. Μόνο με την εξέλιξη των διώξεων και τη διάδοση του φόβου για τις μάγισσες ανάμεσα στον πληθυσμό (καθώς επίσης και του φόβου να κατηγορηθεί κάποιος για μαγεία ή για «ανατρεπτική συνεργασία») άρχισαν να γίνονται καταγγελίες από γείτονες. Στην Αγγλία οι μάγισσες ήταν συνήθως ηλικιωμένες γυναίκες που επιβίωναν χάρη στη φιλανθρωπία ή γυρνώντας από σπίτι σε σπίτι ζητιανεύοντας λίγα ψίχουλα τροφής ή μια κούπα κρασί ή γάλα. Όταν ήταν παντρεμένες, οι άνδρες τους ήταν μεροκαματιάρηδες, αλλά πιο συχνά ήταν χήρες και έμεναν μόνες. Η φτώχεια τους αποδεικνύεται στις ομολογίες. Ο Διάβολος εμφανιζόταν μπροστά τους σε εποχές ένδειας, για να τις διαβεβαιώσει ότι στο εξής «δεν θα τους έλειπε τίποτα», μολονότι τα χρήματα που τους έδινε σε αυτές τις περιπτώσεις μετατρέπονταν σύντομα σε στάχτη, μια λεπτομέρεια που ίσως να σχετίζεται με την κοινή εκείνες τις εποχές εμπειρία του υπερπληθωρισμού (Larner 1983: 95· Mandrou 1968: 77). Όσο για τα διαβολικά εγκλήματα των μαγισσών, σε μας φαίνονται να μην είναι τίποτα περισσότερο από την ταξική πάλη που διεξαγόταν στο επίπεδο του χωριού: το «κακό μάτι», η κατάρα του ζητιάνου που του είχαν αρνηθεί την ελεημοσύνη, η αθέτηση πληρωμής ενός ενοικίου, το αίτημα για υπαγωγή στις υπηρεσίες πρόνοιας (Macfarlane 1970: 97· Thomas 1971: 565· Kittredge 1929: 163). Οι διάφοροι τρόποι με τους οποίους η ταξική πάλη συνέβαλε στη δημιουργία της αγγλίδας μάγισσας φαίνονται στις κατηγορίες εναντίον της Μάργκαρετ Χάρκετ, μιας ηλικιωμένης χήρας 65 ετών, που απαγχονίστηκε στο Τάιμπερν το 1585:

> Είχε μαζέψει ένα καλάθι με αχλάδια από το κτήμα του γείτονα χωρίς την άδειά του. Όταν της ζητήθηκε να τα επιστρέψει, τα πέταξε κάτω με οργή· από τότε δεν έχουν βγει άλλα αχλάδια στο κτήμα. Αργότερα, ο υπηρέτης του Γουίλιαμ Γκούντγουιν αρνήθηκε να της δώσει μαγιά, με αποτέλεσμα να στερέψει η παραγωγή ζύθου του. Τη χτύπησε ένας επιστάτης που την έπιασε να παίρνει ξύλα από τα εδάφη του άρχοντα· ο επιστάτης τρελάθηκε. Ένας γείτονας αρνήθηκε να της δώσει ένα άλογο· όλα του τα άλογα πέθαναν. Ένας άλλος την πλήρωσε με λιγότερα από όσα είχε ζητήσει για ένα ζευγάρι παπούτσια· αργότερα πέθανε. Ένας κύριος είπε στον υπηρέτη του να μην της δώσει βουτυρόγαλα· μετά από αυτό ήταν αδύνατον να φτιάξουν βούτυρο ή τυρί (Thomas 1971: 556).

Το ίδιο σχήμα βρίσκει κανείς σε περιπτώσεις γυναικών που «παρουσιάστηκαν» στο δικαστήριο στο Τσέλμσφορντ, το Γουίντσορ και το Όσιθ. Η

μητέρα Γουοτερχάουζ που κρεμάστηκε στο Τσέλμσφορντ το 1566 ήταν μια «πολύ φτωχή γυναίκα», που περιγράφεται να ζητιανεύει λίγη πίτα ή βούτυρο και να «τσακώνεται» με πολλούς γείτονές της (Rosen 1969: 76-82). Οι Ελίζαμπεθ Στάιλ, Ντεβέλ, Μάργκαρετ και Ντιούτον, που εκτελέστηκαν στο Γουίντσορ το 1579, ήταν επίσης φτωχές χήρες. Η μητέρα Μάργκαρετ ζούσε σε ένα πτωχοκομείο, όπως και η φερόμενη ως αρχηγός τους μητέρα Σέντερ, και όλες τους τριγυρνούσαν ζητιανεύοντας και –υποτίθεται– παίρνοντας εκδίκηση από εκείνους που αρνούνταν να τις βοηθήσουν (*ό.π.*: 83-91). Η Ελίζαμπεθ Φράνσις, μία από τις μάγισσες του Τσέλμσφορντ, καταράστηκε έναν γείτονα που δεν της έδωσε λίγη παλιά ζύμη, και αυτόν αργότερα τον έπιασε έντονος πονοκέφαλος. Η μητέρα Στάουντον ψιθύρισε κάτι ύποπτο φεύγοντας από έναν γείτονα που της αρνήθηκε μαγιά, και στη συνέχεια το παιδί του έπεσε βαριά άρρωστο (*ό.π.*: 96). Η Ούρσουλα Κεμπ, που απαγχονίστηκε στο Όσιθ το 1582, έκανε κουτσή μία Γκρέις που της αρνήθηκε λίγο τυρί· προκάλεσε επίσης ένα πρήξιμο στα οπίσθια του γιου τής Άγκνες Λέδερντεϊλ, όταν η τελευταία δεν της έδωσε λίγη σκόνη καθαρισμού εργαλείων. Η Άλις Νιούμαν βασάνισε μέχρι θανάτου με πανούκλα τον εισπράκτορα φόρων Τζόνσον, όταν αυτός της αρνήθηκε δώδεκα πένες· τιμώρησε επίσης κάποιον Μπάτλερ που δεν της έδωσε ένα κομμάτι κρέας (*ό.π.*: 119). Αντίστοιχα δείγματα βρίσκουμε στη Σκωτία, όπου οι κατηγορούμενες ήταν επίσης φτωχές ενοικιάστριες που διατηρούσαν ακόμα ένα δικό τους κομμάτι γης, αλλά επιβίωναν με το ζόρι, και προκαλούσαν συχνά την εχθρότητα των γειτόνων τους επειδή έβαζαν τα ζωντανά τους να βόσκουν στα διπλανά χωράφια ή επειδή δεν πλήρωναν το ενοίκιο (Larner 1983).

Κυνήγι μαγισσών και ταξική εξέγερση

Όπως φαίνεται σε αυτές τις περιπτώσεις, το κυνήγι μαγισσών αναπτύχθηκε σε ένα κοινωνικό περιβάλλον όπου οι «καλύτερες τάξεις» ζούσαν με τον μόνιμο φόβο των «κατώτερων τάξεων», στις οποίες βέβαια πίστευαν ότι φώλιαζαν οι κακές σκέψεις, επειδή τη συγκεκριμένη περίοδο έχαναν ό,τι είχαν.

Το γεγονός ότι αυτός ο φόβος εκφράστηκε ως επίθεση στη λαϊκή μαγεία δεν προκαλεί έκπληξη. Η μάχη εναντίον της μαγείας συνοδεύει πάντοτε την ανάπτυξη του καπιταλισμού, ακόμα και στις μέρες μας. Η μαγεία προϋποθέτει την πεποίθηση ότι ο κόσμος είναι ζωντανός, απρόβλεπτος, και ότι υπάρχει μία δύναμη σε όλα τα πράγματα: «στο νερό, τα δέντρα, τις ουσίες, τα λόγια» (Wilson 2000: xvii), έτσι ώστε κάθε γεγονός ερμηνεύεται ως έκφραση μιας απόκρυφης δύναμης που πρέπει κανείς να αποκρυπτογραφήσει

και να υποτάξει στη θέλησή του. Οι συνέπειες αυτής της πεποίθησης στην καθημερινή ζωή περιγράφονται, πιθανότατα με κάποια δόση υπερβολής, στο γράμμα που έστειλε ένας γερμανός ιερέας μετά από μία ποιμαντική επίσκεψη σε ένα χωριό το 1594:

> Η χρήση των ξορκιών είναι τόσο διαδεδομένη εδώ, ώστε κανένας άνδρας ή γυναίκα δεν κάνει τίποτα… αν δεν προσφύγει πρώτα σε κάποιον οιωνό, κάποιο ξόρκι, κάποιο μαγικό ή παγανιστικό μέσο. Για παράδειγμα, κατά τη διάρκεια των πόνων της γέννας, όταν πιάνουν και τραβούν το παιδί… όταν βγάζουν τα ζώα στο χωράφι… όταν χάνουν ένα αντικείμενο ή δεν καταφέρνουν να το βρουν… όταν κλείνουν τα παράθυρα το βράδυ, όταν κάποιος αρρωσταίνει ή όταν μια αγελάδα συμπεριφέρεται παράξενα, σπεύδουν αμέσως στον μάντη για να τον ρωτήσουν ποιος τους προκάλεσε ζημιά, ποιος τους μάγεψε, ή για να πάρουν κάποιο φυλαχτό. Η καθημερινότητα αυτών των ανθρώπων δείχνει ότι δεν υπάρχει κανένα όριο στις προκαταλήψεις… Ο καθένας εδώ συμμετέχει σε δεισιδαιμονικές πρακτικές, με λόγια, ονόματα, ομοιοκαταληξίες, χρησιμοποιώντας τα ονόματα του Θεού, της Αγίας Τριάδος, της Παρθένου Μαρίας, των Δώδεκα Αποστόλων… Οι λέξεις αυτές εκστομίζονται τόσο ανοιχτά όσο και κρυφά˙ είναι γραμμένες σε κομμάτια χαρτιού που καταπίνουν ή τα κουβαλούν σαν φυλαχτά. Επίσης κάνουν παράξενα σύμβολα, ήχους και χειρονομίες. Επιπλέον, ασκούν τη μαγεία με βότανα, ρίζες και τα κλαδιά ενός ορισμένου δέντρου˙ και για όλα αυτά τα πράγματα έχουν καθορισμένες μέρες και καθορισμένους τόπους (Strauss 1975: 21).

Όπως σημειώνει ο Στίβεν Γουίλσον [Stephen Wilson] στο *The Magical Universe* (Το μαγικό σύμπαν, 2000), οι άνθρωποι που ασκούσαν αυτές τις τελετές ήταν κυρίως φτωχοί που αγωνίζονταν για να επιβιώσουν, προσπαθώντας πάντα να ξεφύγουν από την καταστροφή. Γι' αυτόν το λόγο επιθυμούσαν «να εξευμενίσουν, να καλοπιάσουν ή ακόμα και να χειραγωγήσουν αυτές τις κυρίαρχες δυνάμεις… για να κρατήσουν μακριά τη ζημία και το κακό, και για να εξασφαλίσουν το καλό που συνίστατο στη γονιμότητα, την ευημερία, την υγεία και τη ζωή» (σ. xviii). Για τη νέα όμως καπιταλιστική τάξη, αυτή η αναρχική, μοριακή αντίληψη της διάχυσης της δύναμης στον κόσμο αποτελούσε κατάρα. Η καπιταλιστική οργάνωση της εργασίας στοχεύει στον έλεγχο της φύσης. Αρνείται, επομένως, αναγκαστικά το απρόβλεπτο που υπονοεί η άσκηση της μαγείας, και τη δυνατότητα καθιέρωσης μιας προνομιούχας σχέσης με τα φυσικά στοιχεία, καθώς επίσης και την πί-

στη στην ύπαρξη δυνάμεων που είναι διαθέσιμες μονάχα σε συγκεκριμένα άτομα, που δεν είναι δηλαδή εύκολο να γίνουν αντικείμενο γενίκευσης και εκμετάλλευσης. Επιπλέον, η μαγεία αποτελούσε εμπόδιο στον εξορθολογισμό της εργασιακής διαδικασίας και απειλή για την καθιέρωση της αρχής της ατομικής ευθύνης. Πάνω απ᾽ όλα, η μαγεία έμοιαζε μια μορφή απειθαρχίας και άρνησης της εργασίας, ένα μέσο αντίστασης των αγροτών στην εξουσία. Ο κόσμος έπρεπε να «απομαγευτεί» προκειμένου να κυριαρχηθεί.

Τον 16ο αιώνα, πλέον, η επίθεση εναντίον της μαγείας βρισκόταν ήδη σε εξέλιξη και οι γυναίκες ήταν οι πιο συνήθεις στόχοι της. Ακόμα κι όταν δεν ήταν «ειδικές» στη μαγγανεία/μαγεία, τις φώναζαν για να εξετάσουν τα ζώα που αρρώσταιναν, για να γιατρέψουν τους γείτονες, να τους βοηθήσουν να βρουν κλεμμένα ή χαμένα αντικείμενα, να τους δώσουν φυλαχτά ή ερωτικά φίλτρα, να τους βοηθήσουν να δουν το μέλλον. Μολονότι το κυνήγι των μαγισσών είχε ως στόχο μία ποικιλία γυναικείων πρακτικών, οι γυναίκες διώκονταν πάνω απ᾽ όλα για αυτές ακριβώς τις ικανότητές τους – στη μαγγανεία, τη θεραπεία, την επίκληση ξορκιών και τη μαντική.[15] Κι αυτό επειδή η εκ μέρους τους διεκδίκηση της μαγικής δύναμης υπονόμευε την εξουσία των αρχών και του κράτους, προσφέροντας στους φτωχούς την αυτοπεποίθηση ότι θα κατάφερναν να χειραγωγήσουν το φυσικό και κοινωνικό τους περιβάλλον και ενδεχομένως να ανατρέψουν την κατεστημένη τάξη πραγμάτων.

Από την άλλη πλευρά, είναι αμφίβολο αν οι μαγικές τέχνες, που ασκούσαν γενιές γυναικών, θα έπαιρναν τη διάσταση της δαιμονικής συνωμοσίας αν δεν υπήρχε το υπόβαθρο της έντονης κοινωνικής κρίσης και διαμάχης. Η σύμπτωση κοινωνικοοικονομικής κρίσης και κυνηγιού μαγισσών έχει επισημανθεί από τον Χένρι Κάμεν, ο οποίος παρατήρησε ότι «ο μεγαλύτερος αριθμός καταγγελιών και διώξεων εμφανίζεται την εποχή ακριβώς της μεγαλύτερης ανόδου των τιμών – ανάμεσα στα τέλη του 16ου και το πρώτο μισό του 17ου αιώνα» (Kamen 1972: 249).[16]

Ακόμα πιο σημαντική είναι η σύμπτωση ανάμεσα στην εντατικοποίηση των διώξεων και την έκρηξη των εξεγέρσεων στην ύπαιθρο και τις πόλεις. Αυτοί ήταν «οι πόλεμοι των χωρικών» εναντίον της ιδιωτικοποίησης της γης, συμπεριλαμβανομένων των ξεσηκωμών εναντίον των «περιφράξεων» στην Αγγλία (στα 1549, 1607, 1628, 1631), όταν εκατοντάδες ανδρών, γυναικών και παιδιών, οπλισμένοι με τσάπες και τσουγκράνες, άρχισαν να καταστρέφουν τους φράκτες που υψώθηκαν γύρω από τις κοινές γαίες διακηρύσσοντας ότι «στο εξής δεν θα είναι ανάγκη να δουλεύουμε». Στη Γαλλία στα 1593-1595

έγινε η εξέγερση των Croquants για την κατάργηση της δεκάτης, των υπερβολικών φόρων και των αυξήσεων της τιμής του ψωμιού, ενός φαινομένου που προκάλεσε μαζική λιμοκτονία σε μεγάλες περιοχές της Ευρώπης.

Κατά τη διάρκεια αυτών των εξεγέρσεων, οι γυναίκες αναλάμβαναν την πρωτοβουλία και ηγούνταν διαφόρων δράσεων. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν η εξέγερση στο Μονπελιέ το 1645, η οποία ξεκίνησε από μία γυναίκα που ήθελε να προστατεύσει τα παιδιά της από την πείνα, όπως και η εξέγερση στην Κόρδοβα το 1652, που επίσης ξεκίνησε από γυναίκες. Οι γυναίκες ήταν εξάλλου εκείνες που (μετά τη συντριβή των εξεγέρσεων και ενώ πολλοί άνδρες είχαν σφαγιαστεί ή φυλακιστεί) συνέχιζαν την αντίσταση, αν και με πιο υπόγειο τρόπο. Κάτι τέτοιο μπορεί να συνέβη στη νοτιοδυτική Γερμανία, όπου το κυνήγι μαγισσών άρχισε δύο δεκαετίες μετά το τέλος του Πολέμου των Χωρικών. Ο Έρικ Μίντελφορτ, που έγραψε για το ζήτημα αυτό, έχει αποκλείσει τη σύνδεση μεταξύ των δύο φαινομένων (Midelfort 1972: 68). Δεν αναζήτησε, ωστόσο, συγγενικούς ή κοινοτικούς δεσμούς, όπως αυτούς που εντόπισε ο Λερουά Λαντιρί στην περιοχή Σεβέν,[17] μεταξύ των χιλιάδων αγροτών που από το 1476 μέχρι το 1525 πήραν επανειλημμένες φορές τα όπλα εναντίον της φεουδαρχικής εξουσίας και γνώρισαν μια ιδιαίτερα σκληρή ήττα, και των πάρα πολλών γυναικών που στάλθηκαν στην πυρά, λιγότερο από δύο δεκαετίες αργότερα, στην ίδια ακριβώς περιοχή και στα ίδια χωριά. Μπορούμε πάντως να φανταστούμε ότι η θηριώδης καταστολή που εξαπέλυσαν οι γερμανοί ηγεμόνες, και οι εκατοντάδες και χιλιάδες των χωρικών που σταυρώθηκαν, καρατομήθηκαν ή κάηκαν ζωντανοί, οδήγησε σε άσβεστα μίση και σε μυστικά σχέδια για εκδίκηση, κυρίως μεταξύ των ηλικιωμένων γυναικών που είχαν δει με τα μάτια τους και θυμούνταν, και που πιθανότατα είχαν κάνει γνωστή την εχθρότητά τους απέναντι στις τοπικές ελίτ με διάφορους τρόπους.

Αυτό ήταν το έδαφος στο οποίο αναπτύχθηκε ο διωγμός των μαγισσών. Επρόκειτο για έναν ταξικό πόλεμο που διεξήχθη με άλλα μέσα. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τη σύνδεση ανάμεσα στο φόβο της εξέγερσης και στην επιμονή των κατηγόρων να αναφέρονται στο Σαμπάτ των Μαγισσών ή στη Συναγωγή,[18] τη διάσημη νυχτερινή συνάντηση στην οποία πιθανότατα συναθροίζονταν χιλιάδες άνθρωποι, ταξιδεύοντας συχνά μεγάλες αποστάσεις. Δεν μπορούμε να αποδείξουμε ότι οι αρχές στόχευσαν σε συγκεκριμένες μορφές οργάνωσης, επικαλούμενες τον παράλογο τρόμο που προκαλούσε το Σαμπάτ. Δεν υπάρχει όμως αμφιβολία ότι μέσα από την εμμονή των δικαστών με αυτές τις δαιμονικές συναντήσεις διακρίνουμε,

εκτός από τον αντίκτυπο των διώξεων εναντίον των Εβραίων, τον απόηχο των μυστικών νυχτερινών συναντήσεων των χωρικών σε έρημους λόφους και σε δάση, προκειμένου να σχεδιάσουν τις εξεγέρσεις τους.[19] Η ιταλίδα ιστορικός Λουίζα Μουράρο [Luisa Muraro] έγραψε για αυτό το ζήτημα στο *La Signora del Gioco* (Η Κυρία του παιχνιδιού, 1977), μία μελέτη για τις δίκες μαγισσών που πραγματοποιήθηκαν στις ιταλικές Άλπεις στις αρχές του 16ου αιώνα:

> Κατά τη διάρκεια των δικών στο Βαλ ντι Φιέμε, μία από τις κατηγορούμενες δήλωσε αυθόρμητα στους δικαστές ότι μια νύχτα, ενώ βρισκόταν στα βουνά με την πεθερά της, είδε σε μεγάλη απόσταση μια φωτιά. «Τρέξε γρήγορα, τρέξε γρήγορα», φώναξε η πεθερά της, «αυτή είναι η φωτιά της Κυρίας του παιχνιδιού». Το «παιχνίδι» (*gioco*) σε πολλές διαλέκτους της βόρειας Ιταλίας είναι το παλιότερο όνομα του Σαμπάτ (στις δίκες της περιοχής γινόταν ακόμη αναφορά σε μια γυναικεία φιγούρα που κατηύθυνε το παιχνίδι)… Στην ίδια περιοχή το 1525 σημειώθηκε μια αγροτική εξέγερση. Τα αιτήματά της ήταν η κατάργηση της δεκάτης και των φόρων υποτέλειας, η ελευθερία του κυνηγιού, λιγότερα μοναστήρια, πανδοχεία για τους φτωχούς, το δικαίωμα κάθε χωριού να εκλέγει τον ιερέα του… Έκαψαν κάστρα, μονές και οικίες ιερέων. Αλλά ηττήθηκαν, σφαγιάστηκαν, και όσοι επέζησαν κυνηγιούνταν για χρόνια από τις εκδικητικές αρχές.

Η Μουράρο καταλήγει:

> Η φωτιά της Κυρίας του παιχνιδιού ξεθωριάζει με την απόσταση, ενώ στο προσκήνιο μένουν οι φωτιές της εξέγερσης και οι νεκρικές πυρές της καταστολής… Σε μας όμως φαίνεται ότι υπάρχει κάποια σύνδεση ανάμεσα στην αγροτική εξέγερση που προετοιμαζόταν και στις ιστορίες για μυστηριώδεις νυχτερινές συναντήσεις… Μπορούμε μονάχα να υποθέσουμε ότι οι χωρικοί συναντιόντουσαν κρυφά τα βράδια γύρω από μια φωτιά για να ζεσταθούν και να επικοινωνήσουν… και ότι εκείνοι που γνώριζαν φυλούσαν το μυστικό αυτών των απαγορευμένων συναντήσεων επικαλούμενοι τον παλιό θρύλο… Αν οι μάγισσες είχαν μυστικά, αυτό μπορεί να ήταν ένα από αυτά (Muraro 1977: 46-47).

Η ταξική εξέγερση μαζί με τις σεξουαλικές παραβάσεις αποτελούσε κεντρικό στοιχείο των περιγραφών του Σαμπάτ, που παρουσιάστηκε τόσο ως κτηνώδες σεξουαλικό όργιο όσο και ως ανατρεπτική πολιτική συνάντηση. Οι ίδιες περιγραφές κατέληγαν με έναν απολογισμό των εγκλημάτων που είχαν

διαπράξει οι συμμετέχοντες, και με τον Διάβολο να αναθέτει στις μάγισσες να εξεγερθούν εναντίον των αρχόντων τους. Είναι επίσης σημαντικό ότι το σύμφωνο ανάμεσα στη μάγισσα και τον Διάβολο ονομαζόταν *conjuratio*, όπως ακριβώς και οι συμφωνίες που έκαναν συχνά οι αγωνιζόμενοι σκλάβοι και οι εργάτες (Dockes 1982: 222· Tigar και Levy 1977: 136)· και ότι για τους κατηγόρους ο Διάβολος αντιπροσώπευε την επιθυμία του έρωτα, της εξουσίας και του πλούτου, για τα οποία κάποιο άτομο ήταν πρόθυμο να πουλήσει την ψυχή του, να καταπατήσει, με άλλα λόγια, κάθε φυσικό και κοινωνικό νόμο.

Σύμφωνα με τον Χένρι Κάμεν, η απειλή του κανιβαλισμού, ένας κοινός τόπος στη μορφολογία του Σαμπάτ, θυμίζει επίσης τη μορφολογία των εξεγέρσεων, καθώς οι εξεγερμένοι εργάτες έδειχναν συχνά την περιφρόνησή τους σε εκείνους που τους πρόδιδαν, απειλώντας τους να τους φάνε.[20] Ο Κάμεν θίγει αυτό που συνέβη στην πόλη της Ρομάνς (στην περιφέρεια Ντοφινέ της Γαλλίας) τον χειμώνα του 1589, όταν οι χωρικοί εξεγέρθηκαν εναντίον της δεκάτης, διακηρύσσοντας ότι «πριν περάσουν τρεις μέρες θα πουληθεί χριστιανική σάρκα», ενώ στη συνέχεια, κατά τη διάρκεια του Καρναβαλιού, «ο ηγέτης των στασιαστών, φορώντας ένα αρκουδοτόμαρο, έτρωγε λιχουδιές που θεωρήθηκαν χριστιανική σάρκα» (Kamen 1972: 334· Le Roy Ladurie 1981: 189, 216). Στη Νάπολη πάλι, στα 1585, κατά τη διάρκεια ταραχών εξαιτίας της υψηλής τιμής του ψωμιού, οι εξεγερμένοι ακρωτηρίασαν το σώμα του δικαστικού που ήταν υπεύθυνος για την άνοδο των τιμών, και πρόσφεραν κομμάτια από το κρέας του για πούλημα (Kamen 1972: 335). Ο Κάμεν επισημαίνει ότι η βρώση ανθρώπινης σάρκας συμβόλιζε την πλήρη αναστροφή των κοινωνικών αξιών, αντίληψη που συνάδει με την εικόνα της μάγισσας ως προσωποποίηση της ηθικής διαστροφής. Αυτό, άλλωστε, υποδήλωναν πολλές από τις υποτιθέμενες τελετές της μαγείας – μεταξύ άλλων η αντίστροφη τέλεση της λειτουργίας και οι αριστερόστροφοι χοροί (Clark 1980· Kamen 1972). Πράγματι, η μάγισσα ήταν το ζωντανό σύμβολο του γνωμικού «ο κόσμος γύρισε ανάποδα», μια επαναλαμβανόμενη εικόνα της λογοτεχνίας των Μέσων Χρόνων, που συνδεόταν με τις χιλιαστικές προσδοκίες για την ανατροπή της κοινωνικής τάξης πραγμάτων.

Η ανατρεπτική, ουτοπική διάσταση του Σαμπάτ των μαγισσών τονίζεται επίσης από μία διαφορετική σκοπιά από τον Λουτσιάνο Παρινέτο, ο οποίος στο *Streghe e Potere* (Μάγισσες και εξουσία, 1998) επιμένει στην ανάγκη να δοθεί μία σύγχρονη ερμηνεία αυτής της συνάντησης, και προσεγγίζει τα υπερβατικά της στοιχεία σε σχέση με την ανάπτυξη της καπιταλιστικής πει-

θαρχίας στην εργασία. Ο Παρινέτο επισημαίνει ότι η νυχτερινή διάσταση του Σαμπάτ αποτελούσε παραβίαση της σύγχρονης καπιταλιστικής κανονικοποίησης του χρόνου εργασίας, και μια πρόκληση στην ατομική ιδιοκτησία και τη σεξουαλική ορθοδοξία, καθώς οι σκιές της νύχτας θόλωναν τις διαφορές ανάμεσα στα φύλα και ανάμεσα στο «δικό μου και το δικό του». Ο Παρινέτο επίσης υποστηρίζει ότι η *πτήση*, το *ταξίδι*, σημαντικά στοιχεία στις κατηγορίες εναντίον των μαγισσών, θα έπρεπε να ερμηνευτούν ως επίθεση στην κινητικότητα των μεταναστών και των περιπλανώμενων εργατών, γεγονός που αποτελούσε ένα νέο φαινόμενο και αντικατοπτριζόταν στο φόβο για τους αλήτες που εκείνη την περίοδο απασχολούσαν ιδιαίτερα τις αρχές. Ο Παρινέτο καταλήγει ότι το νυχτερινό Σαμπάτ, εξεταζόμενο μέσα στο συγκεκριμένο ιστορικό του πλαίσιο, εμφανίζεται ως δαιμονοποίηση της ουτοπίας που ενσαρκώνει η εξέγερση εναντίον των αφεντών και η κατάρρευση των σεξουαλικών ρόλων, και, επιπλέον, ότι αντιπροσωπεύει μία χρήση του χώρου και του χρόνου που έρχεται σε αντίθεση με τη νέα καπιταλιστική εργασιακή πειθαρχία.

Με αυτήν την έννοια, υπάρχει μια συνέχεια ανάμεσα στο κυνήγι των μαγισσών και τις προηγούμενες διώξεις των αιρετικών, που επίσης τιμωρούσαν συγκεκριμένες μορφές κοινωνικής ανυπακοής με το πρόσχημα της θρησκευτικής ορθοδοξίας. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι το κυνήγι των μαγισσών αναπτύχθηκε αρχικά στις περιοχές όπου οι διώξεις των αιρετικών ήταν οι πλέον έντονες (νότια Γαλλία, Ιούρα, βόρεια Ιταλία). Κατά την πρώτη του φάση, σε ορισμένες περιοχές της Ελβετίας οι μάγισσες λέγονταν *Herege* [αιρετικές] ή *Waudois* [Βάλδιες] (Monter 1976: 22· Russell 1972: 34 κ.εξ.).[21] Επιπλέον, οι αιρετικοί επίσης καίγονταν σε πασσάλους ως προδότες της πραγματικής θρησκείας, και κατηγορούνταν για εγκλήματα που εγγράφονται στον δεκάλογο της μαγείας: σοδομισμός, βρεφοκτονία, λατρεία των ζώων. Εν μέρει, επρόκειτο για στερεότυπες κατηγορίες που η Εκκλησία απηύθυνε πάντοτε εναντίον των ανταγωνιστικών θρησκειών. Όπως όμως έχουμε δει, η σεξουαλική επανάσταση είχε υπάρξει βασικό συστατικό των αιρετικών κινημάτων, από τους Καθαρούς ως τους Αδαμίτες. Ιδιαίτερα οι Καθαροί αμφισβητούσαν την υποβαθμισμένη θέση των γυναικών στην Εκκλησία και υποστήριζαν την απόρριψη του γάμου ή ακόμα και της γέννησης, την οποία θεωρούσαν μία μορφή παγίδευσης της ψυχής. Είχαν επίσης υιοθετήσει τον μανιχαϊσμό, γεγονός που, σύμφωνα με ορισμένους ιστορικούς, είχε ως αποτέλεσμα να αυξάνεται συνεχώς η ανησυχία της Εκκλησίας κατά τον ύστερο Μεσαίωνα σχετικά με την παρουσία του Διαβόλου στον κόσμο, και η Ιερά

Εξέταση να θεωρεί τη μαγεία ως μία αντι-Εκκλησία. Η σύνδεση, λοιπόν, μεταξύ αίρεσης και μαγείας, στην πρώτη τουλάχιστον φάση του κυνηγιού μαγισσών, δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Ωστόσο, το κυνήγι μαγισσών συνέβη σε ένα διαφορετικό ιστορικό πλαίσιο, που είχε μεταμορφωθεί δραματικά, πρώτα από τα τραύματα και την παράλυση που έφερε ο Μαύρος Θάνατος –μία τομή της ευρωπαϊκής ιστορίας– και στη συνέχεια, στον 15ο και 16ο αιώνα, από τις βαθιές αλλαγές που έφερε στις ταξικές σχέσεις η καπιταλιστική αναδιοργάνωση της οικονομικής και κοινωνικής ζωής. Αναπόφευκτα, λοιπόν, ακόμα και τα εμφανή στοιχεία της σύνδεσης αυτής (π.χ. οι νυχτερινές συνεστιάσεις μέσα σε κλίμα σεξουαλικής ελευθεριότητας) είχαν διαφορετικό νόημα απ' ό,τι στην προγενέστερη μάχη της Εκκλησίας εναντίον των αιρετικών.

Κυνήγι μαγισσών, κυνήγι γυναικών και συσσώρευση της εργασίας

Η πιο σημαντική διαφορά ανάμεσα στην αίρεση και τη μαγεία ήταν ότι η δεύτερη θεωρείτο γυναικείο έγκλημα. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για την περίοδο κορύφωσης των διώξεων, ανάμεσα στα 1550 και 1650. Στην προγενέστερη φάση οι άνδρες αντιπροσώπευαν το 40% των κατηγορουμένων, ενώ ένας μικρότερος αριθμός συνέχισε να διώκεται και αργότερα, κυρίως όσοι προέρχονταν από τις τάξεις των περιπλανώμενων, των ζητιάνων, των πλανόδιων εργατών, καθώς επίσης και των αθίγγανων και των φτωχών ιερέων. Επιπλέον, τον 16ο αιώνα πλέον η κατηγορία της λατρείας του Διαβόλου είχε γίνει κοινός τόπος στις πολιτικές και θρησκευτικές διαμάχες. Δεν υπήρχε σχεδόν επίσκοπος ή πολιτικός που να μην κατηγορηθεί, εν βρασμώ ψυχής, ότι είναι μάγος. Οι προτεστάντες κατηγορούσαν τους καθολικούς, ιδιαίτερα τον πάπα, ότι υπηρετούν τον Διάβολο. Ο ίδιος ο Λούθηρος κατηγορήθηκε για μαγεία, όπως και ο Τζον Νοξ [John Knox] στη Σκωτία, ο Ζαν Μποντέν στη Γαλλία και πολλοί άλλοι. Οι Εβραίοι, επίσης, υπήρξαν τυπικό θύμα των κατηγοριών ότι λάτρευαν τον Διάβολο, και συχνά απεικονίζονταν με κέρατα και οπλές. Αλλά το πιο αξιοσημείωτο γεγονός είναι ότι το 80% εκείνων που δικάστηκαν και εκτελέστηκαν στον 16ο και τον 17ο αιώνα για το έγκλημα της μαγείας ήταν γυναίκες. Στην πραγματικότητα, την περίοδο αυτή διώχθηκαν περισσότερες γυναίκες για μαγεία παρά για οποιοδήποτε άλλο έγκλημα, με την αξιοσημείωτη εξαίρεση της βρεφοκτονίας.

Επιπλέον, οι δαιμονολόγοι τόνιζαν το γεγονός ότι η μάγισσα ήταν γυναίκα, χαρούμενοι που ο Θεός είχε γλιτώσει τους άνδρες από αυτήν τη μάστιγα. Όπως έχει παρατηρήσει η Sigrid Brauner (1995), τα επιχειρήματα που χρησιμοποιήθηκαν για να νομιμοποιήσουν αυτό το φαινόμενο άλλα-

ζαν συχνά. Ενώ οι συγγραφείς του *Malleus Maleficarum* υποστήριζαν ότι οι γυναίκες ήταν περισσότερο επιρρεπείς στη μαγεία εξαιτίας «των ακόρεστων σαρκικών επιθυμιών τους», ο Μαρτίνος Λούθηρος και οι ανθρωπιστές συγγραφείς υποστήριζαν ότι η διαστροφή αυτή προερχόταν από την ηθική και πνευματική αδυναμία τους. Όλοι, πάντως, χαρακτήριζαν τις γυναίκες αμαρτωλά πλάσματα.

Μία ακόμα διαφορά ανάμεσα στις διώξεις των αιρετικών και σε εκείνες των μαγισσών είναι ότι στις τελευταίες κεντρικό ρόλο έπαιζαν οι κατηγορίες της σεξουαλικής διαστροφής και της βρεφοκτονίας, που συνοδεύονταν κυριολεκτικά από τη δαιμονοποίηση των αντισυλληπτικών πρακτικών.

Η σύνδεση ανάμεσα στην αντισύλληψη, την έκτρωση και τη μαγεία εμφανίστηκε κατ' αρχάς στην παπική βούλα του Ιννοκέντιου Η΄ (1484), που παραπονιόταν ότι

> με τα ξόρκια, τις μαγγανείες, τους εξορκισμούς και με άλλες καταραμένες δεισιδαιμονίες και αποκρουστικά μάγια, τερατωδίες και προσβολές [οι μάγισσες] καταστρέφουν τους βλαστούς των γυναικών… Εμποδίζουν τους άνδρες να τεκνοποιούν και τις γυναίκες να συλλαμβάνουν· ως εκ τούτου, ούτε οι άνδρες με τις γυναίκες τους ούτε οι γυναίκες με τους άνδρες τους μπορούν να επιτελέσουν τις σεξουαλικές τους πράξεις (Kors και Peters 1972: 107-108).

Στο εξής τα σχετικά με την αναπαραγωγή εγκλήματα κυριαρχούσαν στις δίκες. Τον 17ο αιώνα, πλέον, οι μάγισσες κατηγορούνταν για συνωμοσία με στόχο να καταστρέψουν την αναπαραγωγική δύναμη των ανθρώπων και των ζώων προκαλώντας εκτρώσεις, και ότι ανήκαν σε μια βρεφοκτόνο αίρεση, αφοσιωμένη στο να σκοτώνει παιδιά ή να τα προσφέρει στον διάβολο. Στη λαϊκή φαντασία, η μάγισσα τελικά ταυτίστηκε με την ακόλαστη ηλικιωμένη, εχθρική απέναντι στη νέα γενιά, που τρεφόταν με σάρκα ανηλίκων ή χρησιμοποιούσε τα σώματα των παιδιών για να φτιάχνει τα μαγικά της φίλτρα – στερεότυπο που αργότερα έγινε δημοφιλές μέσα από τα παιδικά βιβλία.

Γιατί υπήρξε τέτοια αλλαγή στην πορεία από την αίρεση στη μαγεία; Γιατί, με άλλα λόγια, μέσα σε έναν αιώνα ο αιρετικός έγινε γυναίκα και γιατί η θρησκευτική και κοινωνική παράβαση επαναπροσδιορίστηκε ως έγκλημα κατά κύριο λόγο αναπαραγωγής;

Στη δεκαετία του 1920 η αγγλίδα ανθρωπολόγος Μάργκαρετ Μάρεϊ [Margaret Murray] πρότεινε στο *The Witch-Cult in Western Europe* (Η λατρεία της μάγισσας στη δυτική Ευρώπη, 1921) μία ερμηνεία που πρόσφατα

αναβίωσε από τις οικοφεμινίστριες και τις οπαδούς της Wicca.* Η Μάρεϊ υποστήριξε ότι η μαγεία ήταν μια αρχαία μητροκεντρική θρησκεία στην οποία έστρεψε την προσοχή της η Ιερά Εξέταση μετά την ήττα των αιρέσεων, υπό την πίεση νέων φόβων δογματικής απόκλισης. Με άλλα λόγια (σύμφωνα με αυτήν τη θεωρία), οι γυναίκες που οι δαιμονολόγοι κατήγγελλαν ως μάγισσες ήταν οπαδοί αρχαίων λατρειών γονιμότητας, που επεδίωκαν να καταπραΰνουν τη γέννα και την αναπαραγωγή – λατρείες που υπήρχαν για χιλιάδες χρόνια στις μεσογειακές περιοχές, αλλά η Εκκλησία τις αντιμετώπιζε ως παγανιστικές ιεροτελεστίες και ως αμφισβήτηση της εξουσίας της.[22] Η παρουσία μαιών μεταξύ των κατηγορουμένων, ο ρόλος που έπαιζαν οι γυναίκες στον Μεσαίωνα ως θεραπεύτριες της κοινότητας, το γεγονός ότι μέχρι τον 17ο αιώνα ο τοκετός θεωρείτο γυναικείο «μυστήριο», όλοι αυτοί οι παράγοντες κατατέθηκαν προς υποστήριξη αυτής της άποψης. Η υπόθεση αυτή, ωστόσο, δεν εξηγεί το συγχρονισμό του κυνηγιού μαγισσών, ούτε μας εξηγεί γιατί αυτές οι λατρείες γονιμότητας έγιναν τόσο αποκρουστικές στα μάτια των αρχών, ώστε αυτές να ζητήσουν την εξόντωση των γυναικών που ασκούσαν την παλιά θρησκεία.

Μια δεύτερη εξήγηση είναι ότι η εξέχουσα θέση των σχετικών με την αναπαραγωγή εγκλημάτων στις δίκες των μαγισσών αποτελούσε συνέπεια των υψηλών δεικτών παιδικής θνησιμότητας, που χαρακτήριζαν τον 16ο και τον 17ο αιώνα εξαιτίας της αύξησης της φτώχειας και του υποσιτισμού. Υποστηρίζεται ότι οι μάγισσες κατηγορήθηκαν για το γεγονός ότι τόσα πολλά παιδιά πέθαιναν και μάλιστα τόσο ξαφνικά λίγο μετά τη γέννα ή ότι ήταν ευπρόσβλητα σε μια σειρά από ασθένειες. Η εξήγηση αυτή, όμως, δεν προχωράει πολύ μακριά. Δεν λαμβάνει υπόψη της το γεγονός ότι οι γυναίκες που χαρακτηρίζονταν ως μάγισσες κατηγορούνταν επίσης ότι εμπόδιζαν τη σύλληψη, ενώ δεν θέτει το κυνήγι μαγισσών στο πλαίσιο της οικονομικής και θεσμικής πολιτικής του 16ου αιώνα. Αγνοεί έτσι τη συνάφεια ανάμεσα στην επίθεση κατά των μαγισσών και στην ανάπτυξη ενός νέου ενδιαφέροντος από την πλευρά των ευρωπαίων κρατικών αξιωματούχων και οικονομολόγων για το ζήτημα της αναπαραγωγής και του μεγέθους του πληθυσμού – για το πρόβλημα, με άλλα λόγια, του εργατικού δυναμικού. Όπως είδαμε προηγουμένως, το ζήτημα του εργατικού δυναμικού έγινε ιδιαίτερα

---

* Η Wicca είναι μία παγανιστική φυσιολατρική θρησκεία, βασισμένη σε απόψεις και τελετουργικά τα οποία θεωρείται ότι έχουν τις ρίζες τους σε αρχαία κελτικά έθιμα. Από τη δεκαετία του 1960 απέκτησε δημοτικότητα μεταξύ φεμινιστριών λόγω της φιλικής της στάσης προς τις γυναίκες. (*Σ.τ.μ.*)

πιεστικό κατά τον 17ο αιώνα, όταν ο πληθυσμός της Ευρώπης άρχισε και πάλι να μειώνεται, εγείροντας την απειλή μιας δημογραφικής κατάρρευσης παρόμοιας με εκείνη που συνέβη στις αμερικανικές αποικίες στις δεκαετίες μετά την Κατάκτηση. Με βάση αυτό το ιστορικό υπόβαθρο, φαίνεται αρκετά εύλογο ότι το κυνήγι μαγισσών υπήρξε, τουλάχιστον εν μέρει, μια προσπάθεια να ποινικοποιηθεί ο έλεγχος των γεννήσεων, όσο και να τεθεί το γυναικείο σώμα, η μήτρα, στην υπηρεσία της αύξησης του πληθυσμού και της παραγωγής και συσσώρευσης εργασιακής δύναμης.

Αυτή είναι μία υπόθεση˙ εκείνο που είναι σίγουρο είναι ότι το κυνήγι των μαγισσών προωθήθηκε από μία πολιτική τάξη που ανησυχούσε για τη μείωση του πληθυσμού και είχε την πεποίθηση ότι ο μεγάλος πληθυσμός αποτελεί τον πλούτο του έθνους. Το γεγονός ότι στον 16ο και 17ο αιώνα άκμαζε ο μερκαντιλισμός και ξεκίνησε η δημογραφική καταμέτρηση (γεννήσεων, θανάτων και γάμων), η απογραφή και η επισημοποίηση της ίδιας της δημογραφίας ως πρώτης «επιστήμης του κράτους» αποτελεί καθαρή απόδειξη της στρατηγικής σημασίας που αποκτούσαν οι κινήσεις ελέγχου του πληθυσμού για τους πολιτικούς κύκλους που υποκινούσαν το κυνήγι των μαγισσών (Cullen 1975: 6 κ.εξ.).[23]

Γνωρίζουμε επίσης ότι πολλές μάγισσες ήταν μαίες, οι παραδοσιακοί δηλαδή θεματοφύλακες της γυναικείας γνώσης και του ελέγχου της αναπαραγωγής (Midelfort 1972: 172). Το *Malleus Maleficarum* αφιέρωσε σε αυτές ένα ολόκληρο κεφάλαιο υποστηρίζοντας ότι ήταν οι χειρότερες από κάθε άλλη γυναίκα, επειδή βοηθούσαν τη μητέρα να καταστρέψει τον καρπό της μήτρας της, ένα σχέδιο που, όπως κατήγγελλαν, γινόταν ευκολότερο με τον αποκλεισμό των ανδρών από τα δωμάτια όπου γεννούσαν οι γυναίκες.[24] Οι συγγραφείς, επισημαίνοντας ότι κάθε καλύβα στέγαζε και από μία μαία, συνιστούσαν να μην επιτρέπεται σε καμία γυναίκα να ασκεί αυτήν την τέχνη, εκτός κι αν είχε πρώτα αποδείξει ότι ήταν «καλή καθολική». Η σύσταση αυτή δεν έπεσε στο κενό. Όπως είδαμε, οι μαίες είτε επιστρατεύτηκαν για να αστυνομεύουν τις γυναίκες –ελέγχοντας, για παράδειγμα, αν έκρυβαν τον τοκετό τους ή αν γεννούσαν παιδιά ανύπαντρες– είτε περιθωριοποιήθηκαν. Από τα τέλη του 16ου αιώνα και μετά, τόσο στη Γαλλία όσο και στη Βρετανία, λίγες γυναίκες πήραν την άδεια να ασκούν τη μαιευτική, πρακτική που μέχρι εκείνη την εποχή αποτελούσε το δικό τους ιερό μυστήριο. Στις αρχές πλέον του 17ου αιώνα εμφανίστηκαν οι πρώτοι άνδρες μαιευτήρες και μέσα σε έναν αιώνα η τέχνη αυτή τέθηκε σχεδόν ολοκληρωτικά υπό κρατικό έλεγχο. Σύμφωνα με την Άλις Κλαρκ:

> Η συνεχής διαδικασία με την οποία οι γυναίκες παραγκωνίστηκαν από τους άνδρες στο επάγγελμα αποτελεί ένα μονάχα παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο αποκλείστηκαν από όλους τους τομείς της επαγγελματικής εργασίας, μέσω της απαγόρευσης της δυνατότητας να αποκτούν κατάλληλη επαγγελματική εκπαίδευση (Clark 1968: 265).

Αν ερμηνεύσουμε, ωστόσο, την κοινωνική παρακμή της μαίας με όρους γυναικείας απο-επαγγελματικοποίησης, αγνοούμε τη σημασία της ίδιας της διαδικασίας. Στην πραγματικότητα, υπάρχουν πειστικές ενδείξεις ότι οι μαίες περιθωριοποιήθηκαν επειδή δεν τις εμπιστεύονταν και επειδή ο αποκλεισμός τους από το επάγγελμα υπονόμευε τον γυναικείο έλεγχο στην αναπαραγωγή.[25]

Όπως ακριβώς οι Περιφράξεις απαλλοτρίωσαν τις κοινές γαίες των αγροτών, έτσι και το κυνήγι μαγισσών απαλλοτρίωσε τα σώματα των γυναικών, τα οποία έτσι "απελευθερώθηκαν" από κάθε κώλυμα που τα εμπόδιζε να λειτουργήσουν ως μηχανές παραγωγής εργατών. Και η απειλή της πυράς όρθωσε φραγμούς γύρω από τα γυναικεία σώματα πολύ πιο ανυπέρβλητους από αυτούς που επέβαλαν οι περιφράξεις των κοινών γαιών.

Μπορούμε πράγματι να φανταστούμε την επίδραση που θα είχε στις γυναίκες το θέαμα των γειτόνων, φίλων ή συγγενών που καίγονταν στην πυρά, προκειμένου να κατανοήσουμε ότι κάθε αντισυλληπτική πρωτοβουλία από την πλευρά τους μπορούσε να ερμηνευτεί ως προϊόν δαιμονικής διαστροφής.[26] Επιπλέον, αν προσπαθήσουμε να καταλάβουμε τι μπορεί να σκέφτονταν, να αισθάνονταν και να συμπέραιναν οι γυναίκες που κυνηγιούνταν ως μάγισσες, και οι άλλες γυναίκες της κοινότητας από την τρομερή επίθεση εναντίον τους –να δούμε, με άλλα λόγια, το διωγμό «από τα μέσα», όπως έκανε η Αννν Μπάρστοου στο έργο της *Witchcraze* (Η μανία με τις μάγισσες, 1994)–, μπορεί να αποφύγουμε τις υποθέσεις για τις προθέσεις των διωκτών και να επικεντρωθούμε, αντίθετα, στις επιπτώσεις του κυνηγιού των μαγισσών στην κοινωνική θέση των γυναικών. Από αυτήν την άποψη, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το κυνήγι κατέστρεψε τις μεθόδους που οι γυναίκες χρησιμοποιούσαν για να ελέγξουν τη γέννα, καταγγέλλοντάς τες ως διαβολικές επινοήσεις και θεσμοποιώντας τον κρατικό έλεγχο στο γυναικείο σώμα, γεγονός που αποτελούσε προϋπόθεση για την υποταγή του στην αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης.

Μάγισσα όμως δεν ήταν μονάχα η μαία, η γυναίκα που απέφευγε τη μητρότητα ή η ζητιάνα που αγωνιζόταν να επιβιώσει κλέβοντας λίγα ξύλα ή λίγο

βούτυρο από τους γείτονες. Ήταν επίσης η έκλυτη, απελευθερωμένη σεξουαλικά γυναίκα – η πόρνη ή μοιχαλίδα και, γενικά, η γυναίκα που ασκούσε τη σεξουαλικότητά της έξω από τα δεσμά του γάμου και της τεκνοποίησης. Έτσι, στις δίκες των μαγισσών η «σπιλωμένη υπόληψη» αποτελούσε απόδειξη ενοχής. Μάγισσα ήταν επίσης η ανυπάκουη γυναίκα που αντιμιλούσε, επιχειρηματολογούσε, έβριζε και δεν έκλαιγε όταν βασανιζόταν. Η «ανυπακοή» δεν αναφέρεται εδώ αναγκαστικά σε κάποια συγκεκριμένη ανατρεπτική δραστηριότητα στην οποία μπορεί να συμμετείχαν γυναίκες. Περιγράφει μάλλον τη *γυναικεία προσωπικότητα* που είχε αναπτυχθεί στην πορεία του αγώνα εναντίον της φεουδαρχικής εξουσίας, ιδιαίτερα μεταξύ των αγροτών: Οι γυναίκες είχαν βρεθεί στην εμπροσθοφυλακή των αιρετικών κινημάτων, οργανωμένες συχνά σε γυναικείες ενώσεις, και αποτελούσαν μία αυξανόμενη πρόκληση κατά της ανδρικής εξουσίας και της Εκκλησίας. Οι περιγραφές των μαγισσών μάς θυμίζουν τις αναπαραστάσεις των γυναικών στις μεσαιωνικές ηθογραφίες και στα *fabliaux*: έτοιμες να αναλάβουν πρωτοβουλίες, εξίσου επιθετικές και ψυχωμένες με τους άνδρες, ντυμένες με ανδρικά ρούχα ή περήφανες καβάλα στις πλάτες των ανδρών τους, κρατώντας μαστίγιο.

Βέβαια, μεταξύ των κατηγορουμένων υπήρχαν γυναίκες ύποπτες για συγκεκριμένα εγκλήματα. Μία κατηγορήθηκε ότι δηλητηρίασε τον άνδρα της, μία ότι προκάλεσε το θάνατο του εργοδότη της και μία άλλη ότι είχε οδηγήσει την κόρη της στην πορνεία (Le Roy Ladurie 1974: 203-204). Δεν ήταν όμως μονάχα η παρεκκλίνουσα γυναίκα, αλλά *η γυναίκα αυτή καθεαυτή, κυρίως η γυναίκα των κατώτερων τάξεων, που σύρθηκε σε δίκες*, η γυναίκα που προκαλούσε τέτοιο φόβο, ώστε στην περίπτωσή της η σχέση μεταξύ εκπαίδευσης και τιμωρίας αντιστράφηκε. «Πρέπει να διαδώσουμε τον τρόμο μεταξύ ορισμένων, τιμωρώντας πολλές», διακήρυσσε ο Ζαν Μποντέν. Πράγματι, σε πολλά χωριά λίγες ήταν αυτές που γλίτωσαν.

Επιπλέον, ο σεξουαλικός σαδισμός που επιδείχθηκε στα βασανιστήρια στα οποία εκτέθηκαν οι κατηγορούμενες, αποκαλύπτει έναν μισογυνισμό χωρίς προηγούμενο στην ιστορία, που δεν μπορεί να ερμηνευτεί με βάση οποιοδήποτε συγκεκριμένο έγκλημα. Σύμφωνα με την καθιερωμένη διαδικασία, οι κατηγορούμενες ξεγυμνώνονταν και ξυρίζονταν τελείως (το επιχείρημα ήταν ότι ο Διάβολος κρυβόταν ανάμεσα στις τρίχες τους)· τρυπιούνταν με μακριές βελόνες σε ολόκληρο το σώμα τους, συμπεριλαμβανομένων και των αιδοίων, προς αναζήτηση του σημαδιού με το οποίο ο Διάβολος υποτίθεται ότι στιγμάτιζε τα πλάσματά του (όπως έκαναν οι άρχοντες στην Αγγλία με τους φυγάδες σκλάβους). Συχνά βιάζονταν. Επίσης ερευνούσαν

αν ήταν ή όχι παρθένες – δείγμα αθωότητας. Κι αν δεν ομολογούσαν, υφίσταντο ακόμα πιο φρικτές δοκιμασίες: τα σώματά τους διαμελίζονταν, τις κάθιζαν σε σιδερένιες καρέκλες κάτω από τις οποίες ανάβονταν φωτιές˙ τα κόκαλά τους συνθλίβονταν. Κι όταν τις απαγχόνιζαν ή τις έκαιγαν, φρόντιζαν ώστε το μάθημα που πρόσφερε το τέλος τους να μην περάσει απαρατήρητο. Η εκτέλεση αποτελούσε ένα σημαντικό δημόσιο γεγονός που όλα τα μέλη της κοινότητας έπρεπε να παρακολουθήσουν, συμπεριλαμβανομένων των παιδιών των μαγισσών, ιδιαίτερα των κορών τους, που σε ορισμένες περιπτώσεις μαστιγώνονταν μπροστά από τον πάσσαλο στον οποίο μπορούσαν να δουν τις μητέρες τους να καίγονται ζωντανές.

Το κυνήγι των μαγισσών, λοιπόν, ήταν ένας πόλεμος εναντίον των γυναικών. Αποτελούσε μια σχεδιασμένη απόπειρα εξευτελισμού τους, δαιμονοποίησής τους και καταστροφής της κοινωνικής τους δύναμης. Ταυτόχρονα, τα αστικά ιδανικά για τη γυναικεία φύση και την οικιακή ζωή σφυρηλατήθηκαν ακριβώς στους θαλάμους βασανιστηρίων και στους πασσάλους της πυράς όπου έχασαν τη ζωή τους οι μάγισσες.

Αλλά και σε αυτήν την περίπτωση, το κυνήγι μαγισσών ενίσχυσε σύγχρονες κοινωνικές τάσεις. Στην πραγματικότητα, υπάρχει μια πρόδηλη συνέχεια ανάμεσα στις πρακτικές που μπήκαν στο στόχαστρο του κυνηγιού μαγισσών και σε εκείνες που απαγορεύτηκαν με τη νέα νομοθεσία που εισήχθη τα ίδια χρόνια με σκοπό να θέσει κανόνες στην οικογενειακή ζωή, τις έμφυλες και τις περιουσιακές σχέσεις. Καθώς το κυνήγι βρισκόταν σε εξέλιξη, σε ολόκληρη τη δυτική Ευρώπη πέρασαν νόμοι που τιμωρούσαν με θάνατο τη μοιχεία (στην Αγγλία και τη Σκωτία με κάψιμο, όπως και στην περίπτωση της εσχάτης προδοσίας). Την ίδια στιγμή τέθηκε εκτός νόμου η πορνεία, όπως και η γέννα εκτός γάμου, ενώ η βρεφοκτονία τιμωρούνταν με την ποινή του θανάτου.[27] Παράλληλα, η φιλία μεταξύ γυναικών έγινε αντικείμενο υποψίας, αποκηρύχθηκε από τον άμβωνα ως υπονομευτική της συμμαχίας ανάμεσα στον άνδρα και τη σύζυγο, όπως ακριβώς και οι προσωπικές σχέσεις μεταξύ γυναικών δαιμονοποιήθηκαν από τους διώκτες των μαγισσών, οι οποίοι τις ανάγκαζαν να καταγγέλλουν η μία την άλλη ως συνένοχες στο έγκλημα. Στην ίδια περίοδο, άλλωστε, η λέξη “*gossip*”, που στον Μεσαίωνα σήμαινε «φίλη», άλλαξε νόημα, αποκτώντας υποτιμητική σημασία – ένα ακόμα σημάδι της υποβάθμισης της δύναμης των γυναικών και των κοινοτικών δεσμών.

Στο ιδεολογικό μάλιστα επίπεδο υπάρχει μια στενή αντιστοιχία ανάμεσα στην υποβαθμισμένη εικόνα των γυναικών, που χαλκεύτηκε από τους

δαιμονολόγους, και στην εικόνα της θηλυκότητας, που κατασκευάστηκε από τις σύγχρονες συζητήσεις για τη «φύση των φύλων».[28] Η εικόνα αυτή καθιέρωσε μια στερεότυπη αντίληψη για τη γυναίκα –αδύναμη στο σώμα και στο πνεύμα, και βιολογικά επιρρεπής στο κακό– που εξυπηρέτησε αποτελεσματικά τη νομιμοποίηση του ανδρικού ελέγχου και τη νέα πατριαρχική τάξη πραγμάτων.

Κυνήγι μαγισσών και ανδρική υπεροχή: η καθυπόταξη των γυναικών

Η σχετική με το σεξ πολιτική στο κυνήγι των μαγισσών αποκαλύπτεται από τη σχέση ανάμεσα στη μάγισσα και τον Διάβολο, μια καινοτομία που εισήχθη στις δίκες του 16ου και 17ου αιώνα. Το Μεγάλο Κυνήγι Μαγισσών επέφερε μια αλλαγή στην εικόνα του Διαβόλου σε σχέση με αυτήν που βρίσκουμε στους μεσαιωνικούς βίους αγίων ή στα βιβλία των μάγων της Αναγέννησης. Προηγουμένως, ο Διάβολος εικονιζόταν ως κακό πλάσμα χωρίς όμως μεγάλη δύναμη – ένας αγιασμός και μερικές ιερές λέξεις συνήθως αρκούσαν για να νικήσουν τα σχέδιά του. Ήταν εκείνος που προσπαθούσε ανεπιτυχώς να κάνει το κακό και που όχι μονάχα δεν προκαλούσε τον τρόμο, αλλά πιστωνόταν και με μερικές αρετές. Ο μεσαιωνικός Διάβολος ήταν ένας λογικιστής, επιδέξιος σε νομικά ζητήματα, που μερικές φορές απεικονιζόταν να υπερασπίζεται τον εαυτό του ενώπιον δικαστηρίου (Seligman 1948: 151-158).[29] Ήταν επίσης ένας ικανός τεχνίτης που μπορούσε να αξιοποιηθεί στο σκάψιμο ορυχείων ή στην κατασκευή τειχών για τις πόλεις, μολονότι, όταν ερχόταν η ώρα της ανταμοιβής του, συνήθως τον ξεγελούσαν. Επιπλέον, στην Αναγέννηση η αντίληψη για τη σχέση ανάμεσα στον Διάβολο και τον μάγο παρίστανε πάντοτε τον πρώτο ως υφιστάμενο που καλούνταν θέλοντας και μη, όπως ένας υπηρέτης, να πράξει ανάλογα με την επιθυμία του αφέντη του.

Το κυνήγι των μαγισσών αντέστρεψε τη σχέση ισχύος ανάμεσα στον διάβολο και τη μάγισσα. Πλέον, η γυναίκα ήταν η υπηρέτρια, η σκλάβα, η *succubus** στο πνεύμα και το σώμα, ενώ ο Διάβολος ήταν ο ιδιοκτήτης και αφέντης της, μαστροπός και ταυτόχρονα σύζυγος. Για παράδειγμα, ο Διάβολος ήταν εκείνος που «προσέγγιζε την υποψήφια μάγισσα. Σπάνια αυτή τον επικαλούνταν» (Larner 1983: 148). Αφού της αποκαλυπτόταν, της ζητούσε να γίνει υπηρέτριά του και ό,τι ακολουθούσε αποτελούσε κλασικό πgreek παρά-

---

* Η λέξη προέρχεται από τα ύστερα λατινικά και σήμαινε «αυτή που βρίσκεται από κάτω, υποχείριο, πόρνη». Τον Μεσαίωνα πήρε την έννοια ενός θηλυκού δαίμονα που επισκέπτεται τους άνδρες ενόσω κοιμούνται και προχωρεί σε σεξουαλική επαφή μαζί τους. (*Σ.τ.μ.*)

δειγμα της σχέσης αφέντη - σκλάβου ή άνδρα - γυναίκας: Τη σφράγιζε με το σημάδι του, είχε μαζί της σεξουαλική επαφή και, σε ορισμένες περιπτώσεις, της άλλαζε ακόμα και το όνομα (*ό.π.*). Επιπλέον, σε μία σαφή πρωτομορφοποίηση της συζυγικής μοίρας της γυναίκας, το κυνήγι των μαγισσών εισήγαγε τον *ένα και μοναδικό Διάβολο*, στη θέση μιας πληθώρας διαβόλων που εντοπίζονταν στον μεσαιωνικό και αναγεννησιακό κόσμο, και τον *αρσενικό Διάβολο ως έχει*, σε αντίθεση με τις θηλυκές μορφές (της Ντιάνα, της Ήρας, της *Signora del zogo* [Κυρίας του παιχνιδιού]), των οποίων η λατρεία ήταν διαδεδομένη μεταξύ των γυναικών στον Μεσαίωνα, τόσο στη Μεσόγειο όσο και στις τευτονικές περιοχές.

Το πόσο απορροφημένοι ήταν οι κυνηγοί μαγισσών με την επιβεβαίωση της ανδρικής υπεροχής φαίνεται από το γεγονός ότι οι γυναίκες, ακόμα και όταν επαναστατούσαν εναντίον του ανθρώπινου και θείου νόμου, παρουσιάζονταν ως υποχείρια του άνδρα, ενώ η κορύφωση της εξέγερσής τους –το περίφημο σύμφωνο με τον Διάβολο– αναπαρίστατο ως ένα διεστραμμένο συμβόλαιο γάμου. Η συζυγική αναλογία έφτασε στο σημείο οι μάγισσες να ομολογούν ότι «δεν τολμούσαν να αψηφήσουν τον Διάβολο» ή, πιο αξιοπερίεργα, ότι δεν έβρισκαν καμία ηδονή στη συνουσία μαζί του – μία αντίφαση σε σχέση με την ιδεολογία του κυνηγιού μαγισσών, που υποστήριζε ότι η μαγεία προερχόταν από την αθεράπευτη λαγνεία των γυναικών.

Το κυνήγι των μαγισσών δεν καθαγίασε μονάχα την ανδρική υπεροχή, αλλά επιπλέον παρότρυνε τους άνδρες να φοβούνται τις γυναίκες ή ακόμα και να τις αντιμετωπίζουν ως καταστροφείς του ανδρικού φύλου. Όπως κήρυσσαν οι συγγραφείς του *Malleus Maleficarum*, οι γυναίκες είναι αξιαγάπητες στην όραση, αλλά δηλητηριώδεις στο άγγιγμα· προσέλκυαν τους άνδρες, αλλά μόνο για να τους υπονομεύσουν· έκαναν τα πάντα για να τους ευχαριστήσουν, αλλά η χαρά που έδιναν ήταν πιο πικρή και από το θάνατο, επειδή τα ελαττώματά τους κάνουν τους άνδρες να χάνουν την ψυχή τους – ίσως ακόμα και τα σεξουαλικά τους όργανα (Kors και Peters 1972: 114-115). Η μάγισσα υποτίθεται ότι μπορούσε να ευνουχίσει τους άνδρες ή να τους κάνει ανίκανους, είτε παγώνοντας τις αναπαραγωγικές τους δυνάμεις είτε μεγαλώνοντας ή μικραίνοντας τα πέη τους κατά βούληση.[30] Ορισμένες έκλεβαν ανδρικά πέη και τα έκρυβαν σε μεγάλους αριθμούς σε φωλιές πουλιών ή σε κουτιά, μέχρι που αναγκάζονταν με τη βία να τα επιστρέψουν στους ιδιοκτήτες τους.[31]

Ποιες ήταν όμως αυτές οι μάγισσες που ευνούχιζαν άνδρες ή τους έκαναν ανίκανους; Εν δυνάμει ήταν κάθε γυναίκα. Σε ένα χωριό ή μια μικρή πόλη

μερικών χιλιάδων ανθρώπων, όπου στην κορύφωση του κυνηγιού των μαγισσών δεκάδες γυναικών κάηκαν μέσα σε διάστημα λίγων χρόνων ή ακόμα και εβδομάδων, κανένας άνδρας δεν μπορούσε να αισθάνεται ασφαλής και να είναι σίγουρος ότι δεν ζούσε με μια μάγισσα. Πολλοί θα πρέπει να είχαν τρομοκρατηθεί με το άκουσμα ότι κατά τη νύχτα ορισμένες γυναίκες εγκατέλειπαν το συζυγικό κρεβάτι για να ταξιδέψουν για το Σαμπάτ, ξεγελώντας τους κοιμισμένους άνδρες τους με ένα κούτσουρο που έβαζαν πλάι τους· ή ακούγοντας ότι οι γυναίκες είχαν τη δύναμη να κάνουν το πέος τους να εξαφανιστεί, όπως η μάγισσα που μνημονεύεται στο *Malleus Maleficarum*, η οποία είχε αποθηκεύσει δεκάδες από αυτά πάνω σε ένα δέντρο.

Το ότι η προπαγάνδα αυτή διαίρεσε με επιτυχία τις γυναίκες από τους άνδρες εικάζεται από το γεγονός ότι, παρά τις ατομικές απόπειρες από γιους, συζύγους ή πατεράδες να σώσουν τις γυναίκες συγγενείς τους από την πυρά, δεν έχουμε, με μία μονάχα εξαίρεση, καμία αναφορά σε οργανωμένες προσπάθειες ανδρών να αντιδράσουν στις διώξεις. Εξαίρεση αποτελούν οι ψαράδες της Χώρας των Βάσκων, όπου ο γάλλος ιεροεξεταστής Πιέρ Λανκρ [Pierre Lancre] ηγείτο μαζικών δικών που οδήγησαν στο κάψιμο ίσως και έξι χιλιάδων γυναικών. Ο Mark Kurlansky (2001) αναφέρει ότι οι ψαράδες ήταν απόντες, απασχολημένοι με την αλιεία βακαλάου. Ωστόσο,

> [όταν οι άνδρες] του αλιευτικού στόλου του Σαν Ζαν ντε Λους, ενός από τους μεγαλύτερους [στη Χώρα των Βάσκων], άκουσαν τις φήμες ότι οι γυναίκες τους, οι μητέρες τους και οι κόρες τους είχαν ξεγυμνωθεί, μαχαιρωθεί και πολλές είχαν ήδη εκτελεστεί, το ψάρεμα του βακαλάου του 1609 τελείωσε δύο μήνες νωρίτερα. Οι ψαράδες επέστρεψαν με ρόπαλα στα χέρια και απελευθέρωσαν τις μάγισσες που οδηγούνταν στο σημείο της πυράς. Αυτή η μοναδική λαϊκή αντίσταση ήταν αρκετή για να σταματήσει τις δίκες… (σ. 102).

Η παρέμβαση των βάσκων ψαράδων κατά της δίωξης των γυναικών συγγενών τους αποτέλεσε μοναδικό φαινόμενο. Καμία άλλη ομάδα ή οργάνωση δεν ξεσηκώθηκε για να προστατεύσει τις μάγισσες. Αντίθετα, γνωρίζουμε ότι ορισμένοι άνδρες κατ᾽ επάγγελμα κατήγγελλαν γυναίκες: αυτοαναγορεύονταν «ανιχνευτές μαγισσών» και ταξίδευαν από χωριό σε χωριό απειλώντας να εκθέσουν γυναίκες, αν δεν τους πλήρωναν. Άλλοι εκμεταλλεύτηκαν την καχυποψία που περιέβαλλε τις γυναίκες για να απαλλαγούν από ανεπιθύμητες συζύγους και ερωμένες ή για να αποφύγουν την εκδίκηση γυναικών που είχαν βιάσει ή αποπλανήσει. Αναμφίβολα, η αποτυχία των ανδρών να

δράσουν εναντίον των ακροτήτων τις οποίες υφίσταντο οι γυναίκες αιτιολογείται από το φόβο της εμπλοκής τους στις κατηγορίες, αφού η πλειοψηφία των ανδρών που δικάστηκαν για αυτό το έγκλημα ήταν συγγενείς υπόπτων ή καταδικασμένων μαγισσών. Δίχως αμφιβολία, όμως, τα χρόνια προπαγάνδας και τρόμου έσπειραν ανάμεσα στους άνδρες αισθήματα μιας βαθιάς ψυχολογικής αποξένωσης από τις γυναίκες, η οποία διέρρηξε την ταξική αλληλεγγύη και υπονόμευσε τη δική τους συλλογική δύναμη. Μπορούμε μονάχα να συμφωνήσουμε με τον Marvin Harris (1974) ότι

> Το κυνήγι μαγισσών… σκόρπισε και διέλυσε κάθε λανθάνουσα ενέργεια διαμαρτυρίας. Έκανε τον καθένα να νιώθει αδύναμος και εξαρτημένος από τις κυρίαρχες κοινωνικές ομάδες, ενώ, επιπλέον, του πρόσφερε μία τοπική διέξοδο για τις απογοητεύσεις του. Απέτρεψε τους φτωχούς, περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη κοινωνική ομάδα, να αντιμετωπίσουν τις εκκλησιαστικές αρχές και την κοσμική τάξη πραγμάτων, και να διατυπώσουν διεκδικήσεις για την αναδιανομή του πλούτου και την εξάλειψη των κοινωνικών διακρίσεων (σσ. 239-240).

Οι κυρίαρχες τάξεις, καταστέλλοντας τις γυναίκες, κατέστειλαν αποτελεσματικότερα το σύνολο του προλεταριάτου, όπως ακριβώς γίνεται και σήμερα. Παρότρυναν τους άνδρες που είχαν εκδιωχθεί από τη γη τους, είχαν εξαθλιωθεί και κηρυχθεί εγκληματίες να ρίξουν την ευθύνη για την προσωπική τους κακοτυχία στην ευνουχίστρια μάγισσα· και, παράλληλα, να αντιμετωπίσουν την κοινωνική δύναμη την οποία οι γυναίκες είχαν αποσπάσει από τις αρχές, ως δύναμη που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί εναντίον τους. Στο ίδιο πλαίσιο επιστρατεύτηκαν όλοι οι βαθιά εδραιωμένοι φόβοι των ανδρών σε σχέση με τις γυναίκες (κυρίως εξαιτίας της μισογυνικής προπαγάνδας της Εκκλησίας). Οι γυναίκες δεν κατηγορήθηκαν απλώς ότι καθιστούσαν ανίκανους τους άνδρες. Ακόμα και η σεξουαλικότητά τους μετατράπηκε σε αντικείμενο φόβου, μία επικίνδυνη, δαιμονική δύναμη, αφού οι άνδρες διδάχθηκαν ότι η μάγισσα μπορούσε να τους σκλαβώσει και να τους κρατήσει δέσμιους στη θέλησή της (Kors και Peters 1972: 130-132).

Μία επαναλαμβανόμενη κατηγορία στις δίκες μαγισσών ήταν ότι εμπλέκονταν σε εκφυλισμένες πρακτικές που εστιάζονταν στη συνουσία με τον Διάβολο και στη συμμετοχή σε όργια που υποτίθεται ότι συνέβαιναν στο Σαμπάτ. Οι μάγισσες όμως κατηγορούνταν και ότι προκαλούσαν ένα υπερβολικό ερωτικό πάθος στους άνδρες. Ήταν εύκολο, λοιπόν, για τους άνδρες που πιάνονταν να διατηρούν παράνομη σχέση να ισχυρίζονται ότι είχαν πέ-

σει θύματα μαγείας· ή, πάλι, όταν μια οικογένεια ήθελε να θέσει τέρμα στη σχέση του γιου της με μια γυναίκα που δεν ενέκρινε, να κατηγορεί την τελευταία ότι είναι μάγισσα. Όπως έγραφε στο *Malleus Maleficarum*:

> Υπάρχουν εφτά μέθοδοι με τις οποίες [οι μάγισσες] διαφθείρουν… την αφροδισιακή πράξη και τη σύλληψη του εμβρύου: Πρώτον, στρέφοντας το μυαλό των ανδρών στο αχαλίνωτο πάθος. Δεύτερον, εμποδίζοντας την αναπαραγωγική τους δύναμη. Τρίτον, εξαφανίζοντας το μέλος που εξυπηρετεί αυτήν την πράξη. Τέταρτον, μετατρέποντας τους άνδρες σε θηρία, μέσω της μαγικής τους τέχνης. Πέμπτον, καταστρέφοντας την αναπαραγωγική δύναμη των γυναικών. Έκτον, παρακινώντας σε έκτρωση. Έβδομον, προσφέροντας τα παιδιά στον Διάβολο (Kramer και Sprenger 1971: 47).

Το γεγονός ότι οι μάγισσες κατηγορούνταν ότι έκαναν τους άνδρες ανίκανους και ταυτόχρονα ότι τους προκαλούσαν υπέρμετρο σεξουαλικό πάθος αποτελεί προφανώς αντίφαση. Στον νέο πατριαρχικό κώδικα που αναπτυσσόταν συνυφασμένος με το κυνήγι μαγισσών, η φυσική ανικανότητα αντιστοιχούσε με την ηθική αδυναμία. Αποτελούσε τη φυσική απόδειξη της διάβρωσης της ανδρικής εξουσίας από τις γυναίκες, αφού από «λειτουργικής» απόψεως δεν υπήρχε διαφορά ανάμεσα στον ευνουχισμένο και σε εκείνον που ήταν ανυπόφορα ερωτευμένος. Οι δαιμονολόγοι αντιμετώπιζαν με καχυποψία και τις δύο καταστάσεις: Ήταν σαφώς πεπεισμένοι ότι ήταν αδύνατο να υλοποιηθεί η μορφή της οικογένειας που απαιτούσε η σύγχρονη αστική τάξη –πλασμένη στα πρότυπα του κράτους, με τον άνδρα να παίζει τον ρόλο του βασιλιά και τη γυναίκα υποταγμένη στη θέλησή του, ανιδιοτελώς αφιερωμένη στη διαχείριση του νοικοκυριού (Schochet 1975)–, αν οι γυναίκες με τη *γοητεία* τους και τα ερωτικά τους φίλτρα μπορούσαν να ασκούν τόσο μεγάλη δύναμη, ώστε να μετατρέπουν τους άνδρες σε *succubi* των επιθυμιών τους.

Το σεξουαλικό πάθος δεν υπονόμευε μονάχα την ανδρική εξουσία έναντι των γυναικών –όπως σχολίαζε πένθιμα ο Μοντένι [Michel de Montaigne], ο άνδρας μπορούσε να διατηρήσει την πόζα του παντού, εκτός από τη σεξουαλική πράξη (Easlea 1980: 243)–, αλλά και την ψυχραιμία του άνδρα, προκαλώντας την απώλεια του πολύτιμου μυαλού του, όπου, σύμφωνα με την καρτεσιανή φιλοσοφία, βρισκόταν η πηγή της Λογικής. Μια σεξουαλικά δραστήρια γυναίκα, λοιπόν, αποτελούσε δημόσιο κίνδυνο, απειλή για τη δημόσια τάξη, αφού υπονόμευε την ανδρική αίσθηση της υπευθυνότητας

και την ικανότητα του άνδρα να εργάζεται και να αυτοκυριαρχείται. Προκειμένου οι γυναίκες να μην καταστρέψουν τους άνδρες ηθικά –και κυρίως οικονομικά–, η γυναικεία σεξουαλικότητα έπρεπε να εξορκιστεί. Αυτό επιτυγχανόταν με τα βασανιστήρια, το θάνατο στην πυρά, καθώς επίσης και με τη σχολαστική ανάκριση, την οποία υφίσταντο οι μάγισσες, και η οποία αποτελούσε μείγμα σεξουαλικού εξορκισμού και ψυχολογικού βιασμού.[32]

Για τις γυναίκες, λοιπόν, πράγματι ο 16ος και ο 17ος αιώνας εγκαινίασαν μια περίοδο σεξουαλικής καταστολής. Η σχέση τους με τη σεξουαλικότητα κατέληξε να καθορίζεται από τη λογοκρισία και την απαγόρευση. Έχοντας στο νου μας τον Μισέλ Φουκώ, θα πρέπει επίσης να επιμείνουμε ότι *δεν* ήταν πρωτίστως οι καθολικές εγκύκλιοι ούτε η εξομολόγηση που καταδεικνύουν με τον καλύτερο τρόπο το πώς η «Εξουσία», στην αυγή της νεώτερης εποχής, κατέστησε υποχρεωτική την ομιλία για το σεξ (Foucault 1978: 116). Η «έκρηξη του λόγου» για το σεξ, που ο Φουκώ παρατηρεί σε εκείνη την εποχή, εκδηλώθηκε σαφέστερα στους θαλάμους βασανιστηρίων των μαγισσών. Δεν είχε, όμως, τίποτα το κοινό με την αμοιβαία διέγερση που ο Φουκώ φαντάστηκε ότι έρεε ανάμεσα στη γυναίκα και τον εξομολογητή της. Οι ανακριτές προχώρησαν πολύ περισσότερο από οποιονδήποτε ιερέα χωριού, όταν ανάγκαζαν τις μάγισσες να αποκαλύψουν τις σεξουαλικές τους περιπέτειες με κάθε λεπτομέρεια, αδιάφοροι για το γεγονός ότι επρόκειτο συχνά για ηλικιωμένες γυναίκες και ότι οι σεξουαλικοί τους *άθλοι* χρονολογούνταν πολλές δεκαετίες νωρίτερα. Με έναν σχεδόν στερεότυπο τρόπο ανάγκαζαν τις αποκαλούμενες μάγισσες να εξηγήσουν πώς είχαν αρχικά συνουσιαστεί με τον διάβολο, τι είχαν νιώσει κατά τη διείσδυση, τις βδελυρές σκέψεις που είχαν κάνει. Ωστόσο, η σκηνή στην οποία αναπτύχθηκε αυτή η περίεργη συνομιλία ήταν ο θάλαμος βασανιστηρίων, ενώ οι ερωτήσεις γίνονταν μεταξύ των εφαρμογών του *strappado** σε γυναίκες τρελαμένες από τον πόνο. Όση φαντασία κι αν έχουμε, λοιπόν, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο καταιγισμός των λέξεων που εξαναγκάζονταν να εκστομίσουν τις προκαλούσε ευχαρίστηση ή ότι επαναπροσανατόλιζε τον πόθο τους, εξιδανικεύοντάς τον μέσω της γλώσσας. Στην περίπτωση του κυνηγιού μαγισσών –την οποία ο Φουκώ απροσδόκητα αγνοεί στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* (τόμ. Α΄, 1978)– ο «ασταμάτητος λόγος για το σεξ» δεν αναπτύχθηκε διαζευκτικά προς την καταστολή, τη λογοκρισία και την

* *Strappado*: τεχνική βασανισμού κατά την οποία ο κρατούμενος δένεται πισθάγκωνα και κρεμιέται στον αέρα, με αποτέλεσμα το σχοινί (ή σήμερα οι χειροπέδες) να κόβουν βαθιά τους καρπούς του. (*Σ.τ.μ.*)

άρνηση, αλλά τέθηκε στην υπηρεσία τους. Μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι η γλώσσα του κυνηγιού «παρήγαγε» τη Γυναίκα ως διαφορετικό είδος, ένα πλάσμα *sui generis*, περισσότερο σαρκικό και διεφθαρμένο από τη φύση του. Μπορούμε επίσης να πούμε ότι η παραγωγή της «γυναικείας διαφθοράς» αποτέλεσε ένα βήμα στο μετασχηματισμό της γυναικείας *vis erotica* σε *vis lavorativa* – με άλλα λόγια, *ένα πρώτο βήμα στο μετασχηματισμό της γυναικείας σεξουαλικότητας σε εργασία*. Θα έπρεπε όμως να αναγνωρίσουμε τον καταστροφικό χαρακτήρα αυτής της διαδικασίας, η οποία επίσης δείχνει τα όρια μιας γενικής «ιστορίας της σεξουαλικότητας», του τύπου που έχει προτείνει ο Φουκώ, μία ιστορία η οποία αντιμετωπίζει τη σεξουαλικότητα ως κάτι αδιαφοροποίητο, ουδέτερο από την άποψη του φύλου, ως μία δραστηριότητα που πιθανότατα έχει τις ίδιες συνέπειες για άνδρες και γυναίκες.

Το κυνήγι των μαγισσών και ο καπιταλιστικός εξορθολογισμός της σεξουαλικότητας

Το κυνήγι των μαγισσών δεν οδήγησε σε νέες σεξουαλικές αντιλήψεις ή εξιδανικευμένες απολαύσεις για τις γυναίκες. Αντίθετα, αποτέλεσε το πρώτο βήμα σε μία μακρά πορεία προς το «καθαρό σεξ σε καθαρά σεντόνια», και προς το μετασχηματισμό της γυναικείας σεξουαλικής δραστηριότητας σε εργασία, σε μια υπηρεσία για τον άνδρα και για την αναπαραγωγή. Κεντρικό ρόλο σε αυτήν τη διαδικασία έπαιξε η απαγόρευση όλων των μη αναπαραγωγικών μορφών της γυναικείας σεξουαλικότητας.

Η αποστροφή που η μη αναπαραγωγική σεξουαλικότητα είχε αρχίσει να εμπνέει φαίνεται καθαρά στο μύθο της γριάς μάγισσας που πετάει πάνω στο σκουπόξυλό της, το οποίο, όπως και τα ζώα τα οποία επίσης καβαλούσε (τις κατσίκες, τις φοράδες, τα σκυλιά), αποτελούσε προβολή ενός εκτεινόμενου πέους, ένα σύμβολο αχαλίνωτης λαγνείας. Αυτό το προϊόν φαντασίας αποκαλύπτει μια νέα σεξουαλική πειθαρχία, η οποία αρνείται στη «γριά και άσχημη» γυναίκα, που δεν ήταν πλέον γόνιμη, το δικαίωμα στη σεξουαλική ζωή. Με τη δημιουργία αυτού του στερεότυπου οι δαιμονολόγοι προσαρμόστηκαν στην ηθική ευαισθησία της εποχής τους, την οποία ερμηνεύουν τα λόγια δύο διάσημων συγχρόνων του κυνηγιού:

> Τι πιο αποκρουστικό από μια λάγνα ηλικιωμένη; Τι μπορεί να είναι περισσότερο παράλογο; Κι όμως, είναι τόσο κοινό… Στις γυναίκες είναι χειρότερο απ’ ό,τι στους άνδρες… Αν και γριά και ζαρωμένη, μια πραγ-

> ματική μέγαιρα, που δεν μπορεί ούτε να δει ούτε να ακούσει, ένα απλό ψοφίμι, παρ' όλα αυτά νιαουρίζει, τσακώνεται και ζητάει απεγνωσμένα έναν επιβήτορα (Burton 1977: 56).
>
> Αλλά να και το πιο νόστιμο: Προσέξατε κάτι γριές, μπαμπόγριες, ξεψυχισμένες, που λες και βγήκαν απ' τον Άδη; Καλέ αυτές! «Η ζωή είναι ωραία!», αυτό μόνο έχουν στο στόμα τους, ακόμη αγγρίζονται σα σκύλες, γαυριάζουν… σα σκρόφες για σερνικό… φτιασιδώνονται αδιάκοπα, δεν παρατούν στιγμή τον καθρέφτη, αποτριχώνουν τ' αποκοίλι τους, δείχνουν στήθια πλαδαρά και μαραμένα, γαργαλεύουν με τρεμουλιάρικη φωνή έναν πόθο ξεθυμασμένο, πίνουν τον περίδρομο, μπλέκονται στο χορό με τα κορίτσια, γράφουν ραβασάκια (Erasmus 1941: 42).*

Αυτό ήταν κάτι πολύ διαφορετικό από τον κόσμο του Τσόσερ [Geoffrey Chaucer], όπου η Γυναίκα τού Μπαθ, αφού έθαψε πέντε συζύγους, μπορούσε ακόμα να δηλώνει δημοσίως: «Καλωσορίζω τον έκτο… Δεν σκοπεύω να μείνω αγνή με κάθε κόστος. Όταν ένας σύντροφός μου φεύγει, θα με πάρει ένας άλλος χριστιανός άνδρας» (Chaucer 1977: 277). Στον κόσμο του Τσόσερ, η σεξουαλική ζωντάνια των ηλικιωμένων γυναικών αποτελούσε επιβεβαίωση της ζωής έναντι του θανάτου. Στο θεματικό πλαίσιο του κυνηγιού των μαγισσών, η μεγάλη ηλικία απέκλειε κάθε πιθανότητα σεξουαλικής ζωής των γυναικών, μόλυνε τη σεξουαλική δραστηριότητα και την μετέτρεπε από μέσο αναγέννησης σε εργαλείο θανάτου.

Ασχέτως ηλικίας (αλλά όχι και κοινωνικής τάξης), στις δίκες μαγισσών υπάρχει μια σταθερή ταύτιση της γυναικείας σεξουαλικότητας με την κτηνοβασία. Αυτό δήλωνε η συνουσία με τον θεό-τράγο (μία από τις απεικονίσεις του Διαβόλου), το επαίσχυντο φιλί *sub cauda* [κάτω από την ουρά], και η κατηγορία ότι οι μάγισσες εξέτρεφαν μία ποικιλία ζώων –«διαβολάκια» ή «δαιμόνια»– που τις βοηθούσαν στα εγκλήματά τους, και με τα οποία διατηρούσαν μια ιδιαίτερα οικεία σχέση. Επρόκειτο για γάτες, σκύλους, λαγούς και φρύνους, που φρόντιζε η μάγισσα, υποτίθεται βυζαίνοντάς τα από ειδικές θηλές.

Αλλά και άλλα ζώα έπαιζαν ρόλο στη ζωή της μάγισσας, ως όργανα του Διαβόλου: Οι κατσίκες και οι φοράδες** την ταξίδευαν στο Σαμπάτ, ενώ οι βάτραχοι της προμήθευαν δηλητήριο για τα φίλτρα της. Η παρουσία των

---

* Χρησιμοποιούμε τη μετάφραση του Στρατή Τσίρκα από την ελλ. έκδοση: *Μωρίας εγκώμιον*, Αθήνα: Ηριδανός, 2005, σ. 72. (*Σ.τ.μ.*)

** Η συγγραφέας συσχετίζει τις λέξεις φοράδα (mare) και εφιάλτης (night-mare). (*Σ.τ.μ.*)

ζώων στον κόσμο της μάγισσας ήταν τέτοια που μπορούμε να υποθέσουμε ότι και τα ζώα κατηγορούνταν και δικάζονταν.[33]

Ο γάμος ανάμεσα στη μάγισσα και τα «δαιμόνιά» της αποτελεί ίσως αναφορά στις «κτηνώδεις» πρακτικές που χαρακτήριζαν τη σεξουαλική ζωή των αγροτών στην Ευρώπη, οι οποίες παρέμειναν σοβαρότατο αδίκημα πολύ μετά το τέλος του κυνηγιού των μαγισσών. Άλλωστε, και τα ζώα υποτιμήθηκαν δραστικά την εποχή που άρχισε να λατρεύεται η λογική και να διαχωρίζεται το ανθρώπινο από το φυσικό, ως τα αέναα σύμβολα των χειρότερων ανθρώπινων ενστίκτων – υποβιβαζόμενα σε απλά κτήνη, στο απόλυτο «Άλλο». Κανένα έγκλημα, λοιπόν, δεν προκαλούσε μεγαλύτερη φρίκη από τη συνουσία με το κτήνος, μια πραγματική επίθεση στα οντολογικά θεμέλια της ανθρώπινης φύσης που ταυτιζόταν ολοένα και περισσότερο με τις πιο άυλες όψεις της. Επιπλέον, όμως, το πλεόνασμα ζωικής παρουσίας στους βίους των μαγισσών υποδηλώνει ότι οι γυναίκες βρίσκονταν σε ένα (ολισθηρό) σταυροδρόμι, μεταξύ ανθρώπων και ζώων, και ότι όχι μονάχα η γυναικεία σεξουαλικότητα, αλλά η ίδια η θηλυκότητα ήταν συναφής με το ζωώδες. Προκειμένου αυτή η εξίσωση να επιβεβαιωθεί, οι μάγισσες συχνά κατηγορούνταν ότι άλλαζαν μορφή και μεταμορφώνονταν σε ζώα. Ο φρύνος είναι το ζώο που αναφέρεται τις περισσότερες φορές, επειδή ως σύμβολο του γυναικείου κόλπου συνδύαζε τη σεξουαλικότητα, την κτηνοβασία, τη θηλυκότητα και το κακό.

Το κυνήγι μαγισσών καταδίκασε τη γυναικεία σεξουαλικότητα ως πηγή κάθε κακού, αλλά ταυτόχρονα αποτέλεσε το κύριο μέσο για μία ευρεία αναδόμηση της σεξουαλικής ζωής, γεγονός το οποίο, σε συμφωνία με τη νέα καπιταλιστική εργασιακή πειθαρχία, μετέτρεψε σε έγκλημα κάθε σεξουαλική δραστηριότητα που απειλούσε την αναπαραγωγή, τη μεταβίβαση της περιουσίας στο εσωτερικό της οικογένειας, ή άφηνε λιγότερο χρόνο και ενέργεια για την εργασία.

Οι δίκες μαγισσών προσφέρουν έναν διδακτικό κατάλογο μορφών σεξουαλικότητας που απαγορεύτηκαν ως «μη παραγωγικές»: την ομοφυλοφιλία, το σεξ μεταξύ νέων και ηλικιωμένων,[34] το σεξ μεταξύ ανθρώπων διαφορετικών τάξεων, την πρωκτική συνουσία, τη συνουσία από πίσω (που υποτίθεται ότι οδηγούσε σε στείρες σχέσεις), τη γυμνότητα και τους χορούς. Απαγορεύτηκε επίσης η δημόσια, συλλογική σεξουαλικότητα που επικρατούσε στον Μεσαίωνα, όπως για παράδειγμα στους εαρινούς εορτασμούς με παγανιστική προέλευση, που τον 16ο αιώνα εξακολουθούσαν να γιορτάζονται σε ολόκληρη την Ευρώπη. Στο πλαίσιο αυτό μπορούμε να συγκρί-

νουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Φίλιπ Σταμπς [Philip Stubbes] περιγράφει τη γιορτή της Πρωτομαγιάς στην Αγγλία, στο *Anatomy of Abuse* (Ανατομία της φαυλότητας, 1583), με τις καθιερωμένες αναφορές στο Σαμπάτ, σύμφωνα με τις οποίες οι μάγισσες πάντοτε χόρευαν σε αυτές τις συναντήσεις, πηδώντας πάνω-κάτω στον ήχο των αυλών και των φλάουτων, ενδίδοντας στο συλλογικό σεξ και στο ξεφάντωμα.

> Κατά τον Μάιο… σε κάθε ενορία, σε κάθε πόλη και σε κάθε χωριό συνευρίσκονται άνδρες και γυναίκες, παιδιά και ηλικιωμένοι, μεγάλοι και μικροί… τρέχουν πίσω από τους θάμνους και στα δάση, στους λόφους και τα όρη, όπου περνούν όλη τη νύχτα με ευχάριστες απασχολήσεις. Το πρωί επιστρέφουν σπίτι κρατώντας τόξα από σημύδα και κλαδιά δέντρων… Το ανώτερο κόσμημα που φέρουν είναι το μαγιόξυλο, το οποίο βάζουν στο σπίτι με μεγάλη ευλάβεια… στη συνέχεια πέφτουν στα συμπόσια και τις γιορτές, πηδώντας και χορεύοντας γύρω του, όπως έκαναν οι παγανιστές όταν αφιέρωναν στα είδωλά τους (Partridge 1960: iii).

Ανάλογη σύγκριση μπορεί να γίνει ανάμεσα στις περιγραφές του Σαμπάτ και σε εκείνες που έκαναν οι πρεσβυτεριανές αρχές της Σκωτίας για τα προσκυνήματα (σε ιερές πηγές και άλλες τοποθεσίες): η Καθολική Εκκλησία τα είχε ενθαρρύνει, αλλά οι πρεσβυτεριανοί τα απέρριπταν ως διαβολικές συναθροίσεις και ως ευκαιρία για λάγνες σχέσεις. Η γενική τάση εκείνη την εποχή ήταν οι αρχές να περιγράφουν κάθε δυνάμει παραβατική συνάντηση –συναντήσεις αγροτών, απειθάρχητες κατασκηνώσεις, γιορτές και χορούς– ως πραγματικά Σαμπάτ.[35]

Είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι σε ορισμένες περιοχές της βόρειας Ιταλίας, όταν πήγαιναν στο Σαμπάτ, έλεγαν «πάω στο χορό» ή «πάω στο παιχνίδι» (*al zogo*), ιδιαίτερα αν κανείς λάβει υπόψη την εκστρατεία Εκκλησίας και κράτους εναντίον τέτοιου είδους δραστηριοτήτων (Muraro 1977: 109 κ.εξ.˙ Hill 1964: 183 κ.εξ.). Όπως επισημαίνει ο Κάρλο Γκίνζμπουργκ [Carlo Ginzburg], «μόλις απομακρύνουμε [από το Σαμπάτ] τους μύθους και τα φανταστικά στολίδια, ανακαλύπτουμε μια συνάντηση ανθρώπων που συνοδεύεται από χορούς και σεξ χωρίς διακρίσεις» (1966: 189)˙ θα προσθέταμε επίσης πολύ φαΐ και ποτό, προφανώς μια φαντασίωση μιας εποχής, όταν η πείνα αποτελούσε κοινή εμπειρία για ολόκληρη την Ευρώπη. (Σε ό,τι αφορά τις ταξικές σχέσεις, είναι, πράγματι, αποκαλυπτικό ότι την εποχή του κυνηγιού μαγισσών τα όνειρα ψητού αρνιού και μπύρας μπορούσαν να αποδοκιμαστούν, από τους καλοζωισμένους αστούς που έτρωγαν

μοσχάρι, ως σημάδια διαβολικής συμπαιγνίας!) Ωστόσο, ο Γκίνζμπουργκ, ακολουθώντας την πεπατημένη, χαρακτηρίζει τα όργια που συνδέθηκαν με το Σαμπάτ ως «παραισθήσεις φτωχών γυναικών, που αποτελούσαν ανταμοιβή για τη μίζερη ζωή τους» (*ό.π.*: 190). Αγνοεί επίσης το γεγονός ότι δεν ήταν οι κατηγορούμενες ως μάγισσες εκείνες που αφιέρωσαν όγκους χαρτιού συζητώντας για αυτές τις «παραισθήσεις», επιχειρηματολογώντας, για παράδειγμα, για το ρόλο των *succubi* και *incubi* ή για το κατά πόσο ο Διάβολος μπορούσε να καταστήσει τη μάγισσα έγκυο – ερώτημα που φαίνεται ότι εξακολουθούσε να ενδιαφέρει τους διανοούμενους του 18ου αιώνα (Couliano 1987: 148-151). Σήμερα αυτές οι γελοίες πραγματείες έχουν αποκρυφτεί από τις ιστορίες του «Δυτικού Πολιτισμού» ή έχουν απλώς ξεχαστεί, μολονότι εξύφαναν μία πλεκτάνη που καταδίκασε σε θάνατο εκατοντάδες χιλιάδες γυναίκες.

Ο ρόλος, λοιπόν, που έπαιξε το κυνήγι των μαγισσών στην ανάπτυξη του καπιταλιστικού κόσμου και ιδιαίτερα στην ανάπτυξη της καπιταλιστικής πειθάρχησης της σεξουαλικότητας έχει σβηστεί από τη μνήμη μας. Μπορούμε όμως να ανιχνεύσουμε ορισμένα από τα ταμπού της εποχής μας σε αυτή τη διαδικασία. Τέτοια είναι η περίπτωση της ομοφυλοφιλίας, η οποία στην Αναγέννηση εξακολουθούσε ακόμα να είναι εντελώς αποδεκτή σε διάφορα μέρη της Ευρώπης, αλλά ξεριζώθηκε κατά τη διάρκεια του κυνηγιού. Ο διωγμός των ομοφυλόφιλων ήταν τέτοιος που η μνήμη του διατηρείται ακόμα στη γλώσσα μας. Η λέξη *faggot* μας θυμίζει ότι οι ομοφυλόφιλοι αποτέλεσαν κάποιες φορές το προσάναμμα για την πυρά όπου έκαιγαν τις μάγισσες· ενώ το ιταλικό *finocchio* παραπέμπει στην πρακτική του σκορπίσματος αυτού του αρωματικού φυτού στα ξύλα της πυράς, με σκοπό να καλύψουν τη δυσωδία της καιγόμενης σάρκας.*

Ιδιαίτερη σημασία έχει η σχέση που το κυνήγι των μαγισσών καθιέρωσε ανάμεσα στην πόρνη και τη μάγισσα, αντανακλώντας τη διαδικασία υποτίμησης της πορνείας κατά την καπιταλιστική αναδιοργάνωση της σεξουαλικής εργασίας. Όπως έλεγε ένα γνωμικό, «όταν είσαι νέα, πόρνη, όταν είσαι γριά, μάγισσα», αφού και οι δύο χρησιμοποιούσαν το σεξ μονάχα για να εξαπατήσουν και να διαφθείρουν τους άνδρες, προσποιούμενες έναν έρωτα που στην πραγματικότητα ήταν κερδοσκοπικός (Steifelmeier 1977: 48 κ.εξ.). Αμφότερες, άλλωστε, *πουλούσαν τον εαυτό τους* με σκοπό να αποκτήσουν χρήματα και ανεπίτρεπτη εξουσία: η μάγισσα (που πουλούσε την ψυχή της

* *Faggot* στην αγγλική γλώσσα είναι η δέσμη ξύλων, και *finocchio* στην ιταλική το φυτό μάραθος. Και οι δύο λέξεις χρησιμοποιούνται υποτιμητικά για τους ομοφυλόφιλους. (*Σ.τ.μ.*)

στον Διάβολο) ήταν η ακραία εκδοχή της πόρνης (που πουλούσε το κορμί της στους άνδρες). Επιπλέον, τόσο η (γριά) μάγισσα όσο και η πόρνη αποτελούσαν σύμβολα στειρότητας, την ίδια την προσωποποίηση της μη αναπαραγωγικής σεξουαλικότητας. Έτσι, ενώ στον Μεσαίωνα η πόρνη και η μάγισσα θεωρούνταν θετικές μορφές που εκπλήρωναν κάποια κοινωνική υπηρεσία στην κοινότητα, με το διωγμό απέκτησαν τις πλέον αρνητικές έννοιες, και έπαψαν να αποτελούν αποδεκτές γυναικείες ταυτότητες: φυσικά, με το θάνατό τους, και κοινωνικά, με την ποινικοποίησή τους. Η πόρνη έσβησε ως υποκείμενο δικαίου μονάχα αφού είχε πεθάνει χιλιάδες φορές στην πυρά ως μάγισσα. Ή σωστότερα, η πόρνη μπορούσε να επιβιώσει (ή ακόμα και να γίνει χρήσιμη, μολονότι λαθραία και μυστικά) μονάχα αν σκοτωνόταν η μάγισσα, γιατί η τελευταία ήταν το πιο επικίνδυνο κοινωνικά στοιχείο, εκείνο που (στα μάτια των ανακριτών) ήταν το λιγότερο ελεγχόμενο. Μπορούσε να προκαλέσει πόνο ή ευχαρίστηση, να γιατρέψει ή να βλάψει, να ξεσηκώσει τα στοιχεία και να αλυσοδέσει τη βούληση των ανδρών. Μπορούσε να προκαλέσει ζημιά ακόμα και με το βλέμμα της: το *malocchio* («κακό μάτι») υποτίθεται ότι μπορούσε να σκοτώσει.

Η σεξουαλική φύση των εγκλημάτων της και η χαμηλή της θέση στην κοινωνική ιεραρχία ήταν οι παράγοντες που διέκριναν τη μάγισσα από τον μάγο της Αναγέννησης, ο οποίος σε μεγάλο βαθμό έμεινε απρόσβλητος από τις διώξεις. Η Υψηλή Μαγεία και η τέχνη των μαγισσών μοιράζονταν πολλά κοινά στοιχεία. Οι δαιμονολόγοι εισήγαγαν στον ορισμό της μαγείας θέματα από την παράδοση της διδασκόμενης μαγικής τέχνης. Μεταξύ αυτών ήταν η νεοπλατωνικής προέλευσης πεποίθηση ότι ο Έρωτας αποτελούσε συμπαντική δύναμη που έδενε το σύμπαν με σχέσεις «ομοιοπάθειας» και έλξης, επιτρέποντας στον μάγο να χειραγωγήσει και να μιμηθεί τη φύση στα πειράματά του. Μια παρόμοια δύναμη αποδόθηκε στη μάγισσα, η οποία υποτίθεται ότι μπορούσε να προκαλέσει καταιγίδες αναδεύοντας μια λακκούβα με νερό ή να ασκήσει μια «έλξη» παρόμοια με τους δεσμούς των μετάλλων στην αλχημιστική παράδοση (Yates 1964: 145 κ.εξ.· Couliano 1987). Η ιδεολογία της μαγείας επίσης αντανακλούσε το βιβλικό δόγμα, κοινό στους μάγους και τους αλχημιστές, που επιβεβαίωνε μια σχέση ανάμεσα στη *σεξουαλικότητα* και τη *γνώση*. Η άποψη ότι οι μάγισσες όφειλαν τις δυνάμεις τους στη συνουσία με τον Διάβολο εξέφραζε την πεποίθηση των αλχημιστών ότι οι γυναίκες είχαν σφετεριστεί τα μυστικά της χημείας κάνοντας σεξ με ατίθασους δαίμονες (Seligmann 1948: 76). Η Υψηλή Μαγεία, πάντως, δεν διώχτηκε (αν και η αλχημεία αποδοκιμαζόταν ολοένα και περισσότερο),

επειδή αντιμετωπίστηκε ως οκνηρή ενασχόληση και, ως εκ τούτου, χάσιμο χρόνου και πόρων. Οι μάγοι αποτελούσαν μια ελίτ που συχνά υπηρετούσε ηγεμόνες και άλλους υψηλά ιστάμενους (Couliano 1987: 156 κ.εξ.), γεγονός που έκανε τους δαιμονολόγους να τους διακρίνουν με προσοχή από τις μάγισσες, εντάσσοντας την Υψηλή Μαγεία (ιδιαίτερα την αστρολογία και την αστρονομία) στο πεδίο των επιστημών.[36]

Το κυνήγι των μαγισσών και ο Νέος Κόσμος

Το αντίστοιχο της τυπικής ευρωπαίας μάγισσας δεν ήταν, λοιπόν, οι μάγοι της Αναγέννησης, αλλά οι αποικιοκρατούμενοι ιθαγενείς της Αμερικής και οι σκλαβωμένοι Αφρικανοί, οι οποίοι μοιράζονταν την ίδια μοίρα με αυτή των γυναικών στην Ευρώπη, παρέχοντας στις φυτείες του «Νέου Κόσμου» μια φαινομενικά απεριόριστη προσφορά εργασίας, απαραίτητη για τη συσσώρευση κεφαλαίου. Οι τύχες των ευρωπαίων γυναικών και των Ινδιάνων και Αφρικανών στις αποικίες ήταν τόσο συνδεδεμένες, ώστε οι επιδράσεις τους ήταν αμοιβαίες. Το κυνήγι μαγισσών και οι καταγγελίες για τη λατρεία του Διαβόλου μεταφέρθηκαν στην Αμερική για να καταστείλουν την αντίσταση των τοπικών πληθυσμών, να νομιμοποιήσουν στα μάτια του κόσμου τον αποικισμό και το εμπόριο σκλάβων. Από την άλλη, σύμφωνα με τον Λουτσιάνο Παρινέτο, η αμερικανική εμπειρία ήταν εκείνη που έπεισε τις ευρωπαϊκές αρχές να πιστέψουν στην ύπαρξη ολόκληρων πληθυσμών από μάγισσες, και τις παρότρυνε να εφαρμόσουν στην Ευρώπη τις ίδιες τεχνικές μαζικής εξόντωσης που αναπτύχθηκαν στην Αμερική (Parinetto 1998).

Στο Μεξικό «μεταξύ 1536 και 1543 ο επίσκοπος Θουμαράγα διηύθυνε 19 δίκες με 75 κατηγορούμενους αιρετικούς Ινδιάνους, επιλεγμένους κυρίως από τους πολιτικούς και θρησκευτικούς ηγέτες των κοινοτήτων του κεντρικού τμήματος της χώρας. Αρκετοί από αυτούς πέθαναν στην πυρά. Ο φράρος Ντιέγο ντε Λάντα [Diego de Landa] διηύθυνε δίκες εναντίον ειδωλολατρών στο Γιουκατάν κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1560, στις οποίες κυριάρχησαν τα βασανιστήρια, τα μαστιγώματα και η *auto de fe**» (Behar 1987: 51). Κυνήγι μαγισσών οργανώθηκε επίσης στο Περού, με σκοπό τη συντριβή της λατρείας των τοπικών θεοτήτων, τις οποίες οι Ευρωπαίοι αντιλαμβάνονταν ως δαίμονες. «Οι Ισπανοί έβλεπαν παντού το πρόσωπο του Διαβόλου: στα φαγητά… στις “πρωτόγονες ακολασίες των Ινδιάνων”…

* «Πράξη Πίστης», οι δημόσιες εξομολογήσεις οι οποίες συνδέθηκαν με τις εκτελέσεις στην πυρά που οργάνωνε η Ιερά Εξέταση στην ιβηρική χερσόνησο. (*Σ.τ.μ.*)

στις βαρβαρικές τους γλώσσες» (de León 1985, τόμ. Α΄: 33-34). Αλλά οι γυναίκες ήταν οι πιο ευπρόσβλητες στην κατηγορία της μαγείας ακόμα και στις αποικίες, επειδή έγιναν σύντομα οι πιο αφοσιωμένες υπερασπίστριες των κοινοτήτων τους, ενώ νωρίτερα είχαν περιφρονηθεί από τους Ευρωπαίους ως πνευματικώς αδύναμα θηλυκά (Silverblatt 1980: 173, 176-179).

Η κοινή μοίρα των ευρωπαίων μαγισσών και των αποικιοκρατούμενων υπηκόων της Ευρώπης φαίνεται και από την αλληλεπίδραση της ιδεολογίας της «μαγείας» και του ρατσισμού που αναπτύχθηκε, κατά τη διάρκεια του 17ου αιώνα, στα κατακτημένα εδάφη και στο εμπόριο σκλάβων. Ο Διάβολος εικονίζονταν ως μαύρος και οι μαύροι αντιμετωπίζονταν ολοένα και περισσότερο ως δαίμονες. Έτσι, «η πλέον διαδεδομένη όψη των μη ευρωπαϊκών κοινωνιών, όπως την μετέφεραν οι έμποροι σκλάβων, ήταν η λατρεία του Διαβόλου και οι δαιμονικές παρεμβάσεις» (Barker 1978: 91). «Από τους Λάπωνες μέχρι τους Σαμογέτες και από τους Οτεντότους ως τους Ινδονήσιους… δεν υπήρχε κοινωνία» –γράφει ο Άντονι Μπάρκερ [Anthony Barker]– «που να μην χαρακτηρίζεται από ορισμένους Εγγλέζους ως ευρισκόμενη υπό την ενεργή επιρροή του Διαβόλου» (1978: 91). Όπως και στην Ευρώπη, η αφύσικη σαρκική επιθυμία και σεξουαλική ικανότητα αποτελούσαν χαρακτηριστικά γνωρίσματα της διαβολικότητας.[37] Ο Διάβολος συχνά απεικονιζόταν με δύο πέη, ενώ οι ιστορίες για ζωώδεις σεξουαλικές πρακτικές και αχαλίνωτες επιθυμίες για μουσική και χορό έγιναν τα κύρια θέματα των αναφορών των ιεραποστόλων και των ταξιδευτών στον «Νέο Κόσμο».

Σύμφωνα με τον ιστορικό Μπράιαν Ίσλι, η συστηματική υπερβολή της σεξουαλικής ικανότητας των μαύρων απεικονίζει την ανησυχία των ευκατάστατων λευκών ανδρών για τη δική τους σεξουαλικότητα. Ενδεχομένως, οι λευκοί αρσενικοί των ανώτερων τάξεων φοβόντουσαν τον ανταγωνισμό με τους λαούς που σκλάβωναν, για τους οποίους πίστευαν ότι βρίσκονταν πιο κοντά στη φύση, ενώ οι ίδιοι ένιωθαν σεξουαλικά ανεπαρκείς εξαιτίας της υπερβολικής δόσης αυτοελέγχου και συνετής σκέψης (Easlea 1980: 249-250). Ωστόσο, η υπερβολική έμφαση στη σεξουαλικότητα γυναικών και μαύρων –των μαγισσών και των διαβόλων– πρέπει επίσης να προέρχεται από τη θέση που καταλάμβαναν στον διεθνή καταμερισμό εργασίας, όπως αυτός αναδυόταν στηριζόμενος στον αποικισμό της Αμερικής, το εμπόριο σκλάβων και το κυνήγι μαγισσών. Κι αυτό, επειδή ο προσδιορισμός της έννοιας του μαύρου και της έννοιας της θηλυκότητας, ως συμβόλων χυδαιότητας και παραλογισμού, ταίριαζαν με τον αποκλεισμό των γυναικών στην Ευρώπη και των ανδρών και γυναικών στις αποικίες από το κοινωνικό συμ-

βόλαιο που υποδήλωνε ο μισθός, και με την επακόλουθη φυσικοποίηση της εκμετάλλευσής τους.

Η μάγισσα, η θεραπεύτρια και η γέννηση της σύγχρονης επιστήμης

Υπήρχαν και άλλα κίνητρα πίσω από το διωγμό των μαγισσών. Συχνά η κατηγορία της μαγείας χρησίμευε στην πάταξη των επιθέσεων κατά της περιουσίας, κυρίως των κλοπών που αυξήθηκαν δραματικά τον 16ο και 17ο αιώνα, μετά την εκτεταμένη ιδιωτικοποίηση της γης και της γεωργίας. Στην Αγγλία, όπως είδαμε, οι γυναίκες που ζητιάνευαν ή έκλεβαν γάλα ή κρασί από τα σπίτια των γειτόνων τους, ή εκείνες που επιβίωναν χάρη στη φιλανθρωπία, ήταν πιθανό να θεωρηθούν ύποπτες για άσκηση ανήθικων πράξεων. Οι Άλαν Μακφάρλεν και Κιθ Τόμας [Keith Thomas] έδειξαν ότι στη συγκεκριμένη περίοδο, μετά την απώλεια των κοινών γαιών και την αναδιοργάνωση της οικογενειακής ζωής που έδωσε προτεραιότητα στην ανατροφή των παιδιών εις βάρος της φροντίδας των ηλικιωμένων, σημειώθηκε μία σοβαρή επιδείνωση των συνθηκών ζωής των ηλικιωμένων γυναικών (Macfarlane 1970: 205).[38] Επιπλέον, οι ηλικιωμένες αναγκάστηκαν να στηρίξουν την επιβίωσή τους στους φίλους και τους γείτονες ή εγγράφηκαν σε Καταλόγους Απόρων (την ίδια στιγμή που η νέα προτεσταντική ηθική κατήγγελλε την ελεημοσύνη ως σπατάλη και ενθάρρυνση της οκνηρίας), καθώς οι θεσμοί που στο παρελθόν φρόντιζαν τους άπορους κατέρρεαν. Ενδεχομένως κάποιες φτωχές γυναίκες χρησιμοποίησαν το φόβο που ενέπνεε η φήμη τους ως μάγισσες προκειμένου να αποκτήσουν αυτά που χρειάζονταν. Αλλά δεν καταδικάστηκε μονάχα η «κακιά μάγισσα» που καταριόταν και υποτίθεται ότι εξόντωνε τα κοπάδια, κατέστρεφε τις σοδειές ή προκαλούσε το θάνατο του εργοδότη της. Η «καλή μάγισσα», που βιοποριζόταν από τη μαγεία, τιμωρήθηκε επίσης, συχνά πολύ αυστηρότερα.

Ιστορικά, μάγισσα ήταν η μαία, η γιατρός, η μάντισσα, στων οποίων τις αρμοδιότητες περιλαμβάνονταν οι ερωτικές μηχανορραφίες, όπως έγραψε ο Burckhardt (1927: 319-320) αναφερόμενος στις ιταλίδες μάγισσες. Μία αστική προσωποποίηση αυτής της μορφής μάγισσας αποτέλεσε η Θελεστίνα, για την οποία λέγονταν τα εξής στο ομώνυμο έργο του Φερνάντο ντε Ρόχας [Fernando de Rojas] (1499):

> Μάθε πως είχε έξι επαγγέλματα: έραβε, έφτιαχνε αρώματα, φτιασίδια, μπάλωνε τις παρθενιές, έκανε τη μαστροπό και ήταν και λίγο μάγισσα. Το επάγγελμα της ράφτρας το ’χε για να καλύπτει όλα τ’ άλλα, και μ’

> αυτό το πρόσχημα πήγαιναν σπίτι της διάφορα δουλικά, νέα κορίτσια, για να ραφτούν αλλά και να ράψουν πουκαμίσες, τραχηλιές και άλλα πολλά… Φαντάζεσαι τα σούρτα φέρτα σπίτι της. Έκανε τη νοσοκόμα στα παιδιά, έπαιρνε λανάρι από το ’να σπίτι για να το πάει για γνέψιμο σε άλλο, κι έτσι τρύπωνε παντού. Κι άκουγες: «θεία από δω», «θεία από κει», «πέρασε», «κόπιασε», «καλώς τηνα». Όλοι την ξέρανε. Παρ’ όλα τα τρεχάματα, δεν άφηνε λειτουργία ή εσπερινό να μην πάει… (Rojas 1959: 17-18).*

Μία περισσότερο χαρακτηριστική θεραπεύτρια ήταν πάντως η Γκοστάντσα, μια γυναίκα που το 1594 δικάστηκε ως μάγισσα σε μια μικρή πόλη της Τοσκάνης, το Σαν Μινιάτο. Η Γκοστάντσα είχε αναλάβει το ρόλο της επαγγελματία θεραπεύτριας από τότε που έμεινε χήρα, και σύντομα έγινε γνωστή στην περιοχή για τις συνταγές και τα ξόρκια της. Ζούσε με την ανεψιά της και άλλες δύο, επίσης χήρες, γυναίκες. Μια γειτόνισσα, χήρα κι αυτή, της έδινε τα καρυκεύματα για τα φάρμακά της. Δεχόταν τους πελάτες στο σπίτι της, αλλά επίσης ταξίδευε όπου την είχαν ανάγκη, για να «σημαδέψει» ένα ζώο, να επισκεφτεί κάποιον άρρωστο, να βοηθήσει ανθρώπους για να πάρουν εκδίκηση ή να απελευθερωθούν από τις επιδράσεις κάποιας μαγγανείας (Cardini 1989: 51-58). Χρησιμοποιούσε διάφορα φυτικά έλαια και σκόνες, καθώς επίσης και τεχνάσματα κατάλληλα στο να θεραπεύουν και να προστατεύουν με την «ομοιοπάθεια» ή την «επαφή». Δεν ήταν προς το συμφέρον της να εμπνέει φόβο στην κοινότητα, αφού η άσκηση της τέχνης της ήταν ο δικός της τρόπος να επιβιώνει. Στην πραγματικότητα, ήταν πολύ δημοφιλής, ο καθένας θα την επισκεπτόταν για να θεραπευτεί, να ακούσει τη μοίρα του, να βρει χαμένα αντικείμενα ή να αγοράσει ερωτικά φίλτρα. Αυτό, ωστόσο, δεν τη γλίτωσε από το διωγμό. Μετά τη Σύνοδο του Τρέντο (1545-1563), η Αντιμεταρρύθμιση κράτησε σκληρή στάση απέναντι στις λαϊκές θεραπεύτριες, φοβούμενη τη δύναμή τους και τις βαθιές ρίζες που διατηρούσαν στις κοινότητές τους. Στην Αγγλία, επίσης, η μοίρα των «καλών μαγισσών» σφραγίστηκε το 1604, όταν το διάταγμα του Ιακώβου Α΄ καθιέρωσε τη θανατική ποινή για οποιονδήποτε χρησιμοποιούσε πνεύματα και μαγικά, ακόμα κι αν δεν προκαλούσε καμία εμφανή βλάβη.

Με το διωγμό της παραδοσιακής θεραπεύτριας απαλλοτριώθηκε η κληρονομιά της γυναικείας εμπειρικής γνώσης που αφορούσε βότανα και θερα-

* Χρησιμοποιούμε τη μετάφραση της Ισμήνης Κανσή, από την ελλ. έκδοση: *Η Θελεστίνα*, Αθήνα: Αίολος, 1996, σσ. 37-38. (*Σ.τ.μ.*)

πευτικές συνταγές και η οποία συσσωρευόταν και μεταδιδόταν από γενιά σε γενιά, και η απώλειά της άνοιξε το δρόμο για μια νέα μορφή «περιφράξεων». Επρόκειτο για τη γέννηση της επαγγελματικής ιατρικής, που ύψωσε μπροστά στις «κατώτερες τάξεις» ένα τείχος αδιαφιλονίκητης επιστημονικής γνώσης, οικονομικά απρόσιτης και ξένης, παρά τα θεραπευτικά της προσχήματα (Ehrenreich και English 1973· Starhawk 1997).

Η αντικατάσταση της παραδοσιακής θεραπεύτριας/μάγισσας από τον γιατρό θέτει το ερώτημα του ρόλου που έπαιξε η ανάπτυξη της νεώτερης επιστήμης και της επιστημονικής κοσμοθεώρησης στη γέννηση και την πτώση του κυνηγιού μαγισσών. Για το ζήτημα αυτό υπάρχουν δύο αντιθετικές απόψεις.

Από τη μία πλευρά, έχουμε τη θεωρία που προέρχεται από τον Διαφωτισμό, η οποία αναγνωρίζει την έλευση του επιστημονικού ορθολογισμού ως τον αποφασιστικό παράγοντα για τη λήξη των διώξεων. Όπως λέει ο Τζόζεφ Κλάιτς [Joseph Klaits], η θεωρία αυτή υποστηρίζει ότι η νέα επιστήμη μεταμόρφωσε την πνευματική ζωή, δημιουργώντας έναν νέο σκεπτικισμό, καθώς «αποκάλυψε ότι το σύμπαν αποτελούσε έναν αυτορυθμιζόμενο μηχανισμό, στον οποίο η άμεση και σταθερή θεϊκή παρέμβαση δεν ήταν απαραίτητη (Klaits 1985: 162). Ωστόσο, ο Κλάιτς παραδέχεται ότι οι ίδιοι δικαστές που στα 1650 έθεσαν πλέον τέρμα στις δίκες μαγισσών δεν αμφισβήτησαν ποτέ την πραγματικότητα της μαγείας. «Οι δικαστές του 17ου αιώνα που σταμάτησαν το κυνήγι μαγισσών δεν ομολόγησαν ότι δεν υπήρχαν μάγισσες ούτε στη Γαλλία ούτε πουθενά αλλού. Όπως ο Νεύτωνας και άλλοι επιστήμονες της εποχής, έτσι κι αυτοί εξακολούθησαν να αποδέχονται την υπερφυσική μαγεία ως θεωρητικά εύλογη» (*ό.π.*: 163).

Πράγματι, δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι η νέα επιστήμη είχε απελευθερωτική επίδραση. Η μηχανιστική αντιμετώπιση της Φύσης που γεννήθηκε με την άνοδο της νεώτερης επιστήμης «απομάγευσε τον κόσμο». Αλλά δεν υπάρχει απόδειξη ότι αυτοί που την προώθησαν υπερασπίστηκαν ποτέ τις γυναίκες που κατηγορήθηκαν ως μάγισσες. Ο Καρτέσιος διακήρυξε τον αγνωστικισμό του επί του ζητήματος· άλλοι μηχανιστικοί φιλόσοφοι (όπως ο Τζόζεφ Γκλάνβιλ και ο Τόμας Χομπς) υποστήριξαν σθεναρά το κυνήγι μαγισσών. Αυτό που έθεσε τέλος στο κυνήγι μαγισσών (όπως έδειξε πειστικά ο Μπράιαν Ίσλι) «ήταν η εξόντωση του κόσμου των μαγισσών και η επιβολή της κοινωνικής πειθαρχίας που απαιτούσε το νικηφόρο καπιταλιστικό σύστημα». Με άλλα λόγια, το κυνήγι μαγισσών έφτασε στο τέλος του, στα τέλη του 17ου αιώνα, επειδή πλέον η άρχουσα τάξη είχε μια αυξανόμενη

αίσθηση ασφάλειας σε σχέση με την εξουσία της, και όχι επειδή γεννήθηκε μια πιο πεφωτισμένη άποψη για τον κόσμο.

Παραμένει το ερώτημα κατά πόσο η άνοδος της νεώτερης επιστημονικής μεθόδου μπορεί να θεωρηθεί ως αιτία του κυνηγιού μαγισσών. Η άποψη αυτή υποστηρίχτηκε ιδιαίτερα από την Κάρολιν Μέρτσαντ στο έργο της *Ο θάνατος της φύσης* (1980), στο οποίο αναζητά την προέλευση του διωγμού των μαγισσών στην αλλαγή παραδείγματος που προκάλεσε η επιστημονική επανάσταση και ιδιαίτερα η ανάπτυξη της καρτεσιανής μηχανιστικής φιλοσοφίας. Σύμφωνα με την Μέρτσαντ, η αλλαγή αυτή αντικατέστησε την οργανική κοσμοθεωρία που αντιμετώπιζε τη φύση, τις γυναίκες και τη γη ως τροφούς-μητέρες, με μία μηχανιστική κοσμοθεωρία που τις υποβίβαζε στην τάξη των «διαθέσιμων φυσικών πόρων», παραμερίζοντας οποιονδήποτε ηθικό ενδοιασμό για την εκμετάλλευσή τους (Merchant 1980: 127 κ.εξ.). Η γυναίκα-μάγισσα, υποστηρίζει η Μέρτσαντ, διώχθηκε ως ενσάρκωση της «άγριας πλευράς» της φύσης, ως όλα εκείνα που έμοιαζαν σε αυτήν ανεξέλεγκτα, ανοργάνωτα και, συνεπώς, ανταγωνιστικά με τις έρευνες της νέας επιστήμης. Η Μέρτσαντ θεωρεί ότι η σύνδεση του διωγμού των μαγισσών και της ανάπτυξης της νεώτερης επιστήμης αποδεικνύεται στο έργο του Φράνσις Μπέικον, ενός από τους ευυπόληπτους πατέρες της νέας επιστημονικής μεθόδου. Συγκεκριμένα, επισημαίνει ότι η αντίληψη του Μπέικον για την επιστημονική εξέταση της φύσης βασίστηκε στην ανάκριση των μαγισσών σε συνθήκες βασανιστηρίων: η φύση παρουσιάζεται ως γυναίκα που πρέπει να κατακτηθεί, να αποκαλυφθεί και να βιαστεί (Merchant 1980: 168-172).

Η ερμηνεία της Μέρτσαντ έχει μεγάλη αξία, επειδή αμφισβητεί την υπόθεση ότι ο επιστημονικός ορθολογισμός αποτέλεσε φορέα προόδου, και επειδή δίνει έμφαση στην έντονη αποξένωση που η νεώτερη επιστήμη καθιέρωσε ανάμεσα στα ανθρώπινα πλάσματα και τη φύση. Συνδέει επίσης το κυνήγι των μαγισσών με την καταστροφή του περιβάλλοντος και την καπιταλιστική εκμετάλλευση φύσης και γυναικών.

Ωστόσο, η Μέρτσαντ παραβλέπει το γεγονός ότι η «οργανική κοσμοθεώρηση» που υιοθέτησαν οι ελίτ στην προ-επιστημονική Ευρώπη επέτρεψε τη δουλεία και την εξόντωση των αιρετικών. Γνωρίζουμε επίσης ότι η επιδίωξη της τεχνολογικής κυριαρχίας επί της φύσης και του σφετερισμού των δημιουργικών δυνάμεων των γυναικών εξυπηρέτησαν διαφορετικά κοσμολογικά πλαίσια σκέψης. Οι μάγοι της Αναγέννησης είχαν παρόμοιους στόχους,[39] ενώ η νευτώνεια φυσική ανακάλυψε την έλξη της βαρύτητας όχι χάρη σε μία μηχανιστική, αλλά σε μία μάλλον μαγική θεώρηση της φύσης.

Επιπλέον, όταν στις αρχές του 18ου αιώνα η μόδα του φιλοσοφικού μηχανικισμού είχε πλέον παρέλθει, εμφανίστηκαν νέες τάσεις που έδιναν έμφαση στις αξίες της «ομοιοπάθειας», της «ευαισθησίας» και του «πάθους», χωρίς αυτό να τις εμποδίσει καθόλου να ενσωματωθούν στο σχέδιο της νέας επιστήμης (Barnes και Shapin 1979).

Θα πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψη μας ότι το πνευματικό ικρίωμα που στήριξε το διωγμό των μαγισσών δεν προέκυψε απευθείας από τις σελίδες του φιλοσοφικού ορθολογισμού. Επρόκειτο μάλλον για ένα μεταβατικό φαινόμενο, για ένα είδος ιδεολογικού συνονθυλεύματος που αναπτύχθηκε υπό την πίεση του έργου που έπρεπε να επιτελέσει. Στο εσωτερικό του συνδυάστηκαν στοιχεία από έναν φαντασιακό κόσμο της μεσαιωνικής χριστιανοσύνης, ορθολογικά επιχειρήματα και νεωτερικές γραφειοκρατικές δικαστικές διαδικασίες. Το ίδιο ακριβώς συνέβη και στην περίπτωση του ναζισμού: Εκεί η λατρεία της επιστήμης και της τεχνολογίας συνδέθηκε με ένα υποτιθέμενο σχέδιο για την αποκατάσταση ενός αρχαϊκού, μυθικού κόσμου που βασιζόταν στους δεσμούς αίματος και στις προ-χρηματικές σχέσεις πίστης και υποταγής.

Το επιχείρημα αυτό υιοθετεί ο Παρινέτο, σημειώνοντας ότι το κυνήγι μαγισσών αποτέλεσε ένα κλασικό στάδιο στην ιστορία του καπιταλισμού (δυστυχώς, όχι το τελευταίο), στο οποίο η «επιστροφή» αποτέλεσε μέσο για να προχωρήσει ο ίδιος μπροστά, με την έννοια ότι δημιούργησε τις συνθήκες για τη συσσώρευση κεφαλαίου. Κι αυτό, διότι οι ιεροεξεταστές με τον εξορκισμό του Διαβόλου ξεμπέρδευαν με τον λαϊκό ανιμισμό και πανθεϊσμό, επανακαθορίζοντας περισσότερο συγκεντρωτικά τη θέση και τη νομή της εξουσίας στο σύμπαν και στην κοινωνία. Κατά παράδοξο, λοιπόν, τρόπο (σύμφωνα με τον Παρινέτο), ο Διάβολος λειτούργησε στο κυνήγι μαγισσών ως πραγματικός υπηρέτης του Θεού: ήταν αυτός που συνεισέφερε περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο στο να προετοιμαστεί το έδαφος για τη νέα επιστήμη. Σαν επιστάτης ή μυστικός πράκτορας του Θεού, ο Διάβολος έφερε τάξη στον κόσμο, εκκαθαρίζοντάς τον από τις ανταγωνιστικές επιρροές και επιβεβαιώνοντας τη θέση του Θεού ως αποκλειστικού άρχοντα. Επέβαλε την εντολή του Θεού στις ανθρώπινες υποθέσεις με τέτοια αποτελεσματικότητα, ώστε μέσα σε έναν αιώνα, χάρη στην έλευση της νευτώνειας φυσικής, ο Θεός μπόρεσε να αποσυρθεί από τον κόσμο, αρκούμενος στην παρακολούθηση της εύρυθμης λειτουργίας του από μακριά.

Επομένως, ο ορθολογισμός και ο μηχανικισμός δεν αποτέλεσαν τα *άμεσα* αίτια του διωγμού, μολονότι συνεισέφεραν στη δημιουργία ενός κόσμου

αφοσιωμένου στην εκμετάλλευση της φύσης. Σημαντικότερο κίνητρο για το κυνήγι μαγισσών ήταν η ανάγκη των ευρωπαϊκών ελίτ να ξεριζώσουν έναν ολόκληρο τρόπο ζωής, που από τον ύστερο Μεσαίωνα απειλούσε την πολιτική και οικονομική τους εξουσία. Όταν αυτός ο στόχος επιτεύχθηκε (όταν δηλαδή αποκαταστάθηκε η κοινωνική πειθαρχία και σταθεροποιήθηκε η ηγεμονία των αρχουσών τάξεων), οι δίκες των μαγισσών έφτασαν στο τέλος τους. Η πίστη στη μαγεία μπορούσε να γίνει έως και αντικείμενο γελοιοποίησης, να διαβληθεί ως προκατάληψη και, σύντομα, να εξοριστεί από τη μνήμη.

Η διαδικασία αυτή ξεκίνησε σε ολόκληρη την Ευρώπη στα τέλη του 17ου αιώνα, αν και οι δίκες στη Σκωτία συνεχίστηκαν για τρεις ακόμα δεκαετίες. Ένας παράγοντας που συντέλεσε στο τέλος του κυνηγιού ήταν το γεγονός ότι οι άρχουσες τάξεις άρχισαν να χάνουν τον έλεγχό του, καθώς δέχονταν επιθέσεις από τον δικό τους κατασταλτικό μηχανισμό που έφτανε συχνά στο σημείο να κατηγορεί ακόμα και τα ίδια τους τα μέλη. Ο Μίντελφορτ γράφει ότι στη Γερμανία

> … καθώς οι φωτιές άρχισαν να γλείφουν πρόσωπα υψηλού κύρους και θέσης, οι δικαστές έχασαν την εμπιστοσύνη τους στις καταθέσεις και ο πανικός έπαυσε (Midelfort 1972: 206).

Στη Γαλλία, επίσης, το τελευταίο κύμα δικών έφερε διάχυτη κοινωνική αναταραχή: οι υπηρέτες κατηγορούσαν τα αφεντικά τους, τα παιδιά τους γονείς τους, οι άνδρες τις γυναίκες τους. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, ο βασιλιάς αποφάσισε να παρέμβει, και ο Κολμπέρ (υπουργός οικονομικών του Λουδοβίκου ΙΔ΄) επέκτεινε τη δικαιοδοσία του Παρισιού σε ολόκληρη τη Γαλλία προκειμένου να θέσει τέρμα στο διωγμό. Ανακοινώθηκε μάλιστα νέος νομικός κώδικας, στον οποίο η μαγεία ούτε καν αναφερόταν (Mandrou 1968: 443).

Όπως ακριβώς το κράτος είχε ξεκινήσει το κυνήγι των μαγισσών, έτσι και οι κυβερνήσεις μία μία πήραν την πρωτοβουλία να το σταματήσουν. Από τα μέσα του 17ου αιώνα και μετά, καταβλήθηκαν προσπάθειες να καμφθεί ο ζήλος δικαστών και ιεροεξεταστών. Μία από τις άμεσες συνέπειες ήταν ότι στον 18ο αιώνα πολλαπλασιάστηκαν ξαφνικά τα «κοινά εγκλήματα» (*ό.π.*: 437). Στην Αγγλία μεταξύ 1686 και 1712 αυξήθηκαν υπερβολικά οι συλλήψεις για βλάβες και επιθέσεις κατά περιουσιών (κυρίως, εμπρησμούς σιταποθηκών, σπιτιών και θημωνιών) (Kittredge 1929: 333). Η βλασφημία άρχισε να αντιμετωπίζεται ως αξιόποινο αδίκημα –στη Γαλλία εκδόθηκε διάταγμα, σύμφωνα με το οποίο μετά την έκτη καταδίκη οι βλάσφημοι έχαναν τη

γλώσσα τους– και το ίδιο συνέβη και με την ιεροσυλία (τη βεβήλωση κειμηλίων και ιερών οστών). Επιπλέον, τέθηκαν νέα όρια στην πώληση φαρμάκων και φίλτρων: η ιδιωτική παρασκευή τους απαγορεύτηκε και τιμωρείτο με τη θανατική ποινή, ενώ η πώλησή τους προϋπέθετε την απόκτηση ειδικής άδειας. Όλα αυτά δείχνουν ότι η νέα κοινωνική τάξη είχε πλέον σταθεροποιηθεί ικανοποιητικά, ώστε να ορίζονται ως εγκλήματα και να τιμωρούνται πράξεις που προηγουμένως αποδίδονταν στο υπερφυσικό. Σύμφωνα με τα λόγια ενός γάλλου κοινοβουλευτικού:

> Οι μάγισσες και οι μάγοι πλέον δεν καταδικάζονται, πρώτον επειδή είναι δύσκολο να αποδειχτεί η κατηγορία της μαγείας και δεύτερον επειδή αυτές οι κατηγορίες έχουν χρησιμοποιηθεί για να προκαλέσουν κακό. Επομένως, σταμάτησαν να τους κατηγορούν για κάτι αβέβαιο, ούτως ώστε να τους κατηγορούν για κάτι συγκεκριμένο (Mandrou 1968: 361).

Από τη στιγμή που το ανατρεπτικό δυναμικό της μαγείας είχε καταστραφεί, η πρακτική της μπορούσε ακόμα και να επιτρέπεται. Μετά το τέλος του κυνηγιού, πολλές γυναίκες συνέχισαν να επιβιώνουν προβλέποντας το μέλλον, πουλώντας φυλαχτά και ασκώντας άλλες μορφές μαγείας. Όπως ανέφερε ο Πιέρ Μπελ, «σε πολλές επαρχίες της Γαλλίας, στη Σαβοΐα, στο καντόνι της Βέρνης και σε πολλά άλλα μέρη της Ευρώπης… δεν υπάρχει χωριό ή οικισμός, όσο μικρός κι αν είναι, που να μην έχει τη μάγισσά του» (Erhard 1963: 30). Στη Γαλλία του 18ου αιώνα η αριστοκρατία των πόλεων –αποκλεισμένη από την οικονομική παραγωγή και αισθανόμενη ότι τα προνόμιά της δέχονταν επίθεση– έδειξε επίσης ενδιαφέρον για τη μαγεία˙ ικανοποίησε έτσι την επιθυμία της για εξουσία προσφεύγοντας στις μαγικές τέχνες (*ό.π.*: 31-32). Τώρα όμως οι αρχές δεν ενδιαφέρονταν να ασκήσουν διώξεις για αυτές τις πρακτικές, και αντίθετα έτειναν να αντιμετωπίζουν τη μαγεία ως προϊόν άγνοιας ή μιας διαταραγμένης φαντασίας (Mandrou 1968: 519). Στον 18ο αιώνα, πλέον, η ευρωπαϊκή διανόηση άρχισε ακόμη και να καμαρώνει για τον διαφωτισμό της και προχώρησε με αυτοπεποίθηση στο ξαναγράψιμο της ιστορίας του κυνηγιού των μαγισσών, απορρίπτοντάς το ως προϊόν των μεσαιωνικών προκαταλήψεων.

Ωστόσο, το φάντασμα των μαγισσών εξακολούθησε να στοιχειώνει τη φαντασία των κυρίαρχων τάξεων. Η αστική τάξη του Παρισιού επέστρεψε σε αυτό το 1871, προκειμένου να δαιμονοποιήσει τις γυναίκες Κομμουνάριες, κατηγορώντας τες ότι ήθελαν να κάψουν την πόλη. Πράγματι, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι τα πρότυπα για τις αποκρουστικές ιστορίες και εικό-

νες που ο αστικός τύπος χρησιμοποίησε για να κατασκευάσει το μύθο των *pétroleuses* (πυρπολητριών) αντλήθηκαν από το ρεπερτόριο του κυνηγιού των μαγισσών. Σύμφωνα με την περιγραφή της Εντίθ Τομά [Édith Thomas], οι εχθροί της Κομμούνας υποστήριξαν ότι χιλιάδες προλετάριες τριγύριζαν μέρα-νύχτα στην πόλη, με δοχεία γεμάτα κηροζίνη και ετικέτες που έγραφαν "B.P.B." ("*bon pour brûler*", «καλό για λαμπάδιασμα»). Υποτίθεται ότι ακολουθούσαν εντολές, αποτελώντας μέρος μιας γενικότερης συνωμοσίας για να γίνει το Παρίσι στάχτη εν όψει της προέλασης των στρατευμάτων από τις Βερσαλλίες. Η Τομά γράφει ότι «παντού έβλεπαν πυρπολήτριες. Στις περιοχές που είχαν καταληφθεί από το στρατό των Βερσαλλιών, αρκούσε να είναι μια γυναίκα φτωχή ή φτωχά ντυμένη και να κρατάει ένα καλάθι, ένα κουτί ή κάποιο μπουκάλι για να θεωρηθεί ύποπτη» (Thomas 1966: 166-167). Έτσι, εκατοντάδες γυναίκες εκτελέστηκαν με συνοπτικές διαδικασίες, ενώ οι εφημερίδες τις διέσυραν. Όπως η μάγισσα, έτσι και η *pétroleuse* απεικονιζόταν ως γριά γυναίκα, με ένα άγριο, κτηνώδες βλέμμα και με αχτένιστα μαλλιά. Στα χέρια της κρατούσε το δοχείο με το υγρό που χρησιμοποιούσε για τη διάπραξη των εγκλημάτων της.[40]

Σημειώσεις

1. Όπως έχει επισημάνει ο Έρικ Μίντελφορτ [Erik Midelfort], «Με ορισμένες αξιοσημείωτες εξαιρέσεις, η μελέτη του κυνηγιού των μαγισσών παραμένει γενικόλογη… Είναι πράγματι εντυπωσιακό πόσο λίγες αξιόλογες έρευνες υπάρχουν στην Ευρώπη για τη μαγεία, έρευνες που να επιχειρούν να καταγράψουν τις δίκες μαγισσών σε μία συγκεκριμένη πόλη ή περιοχή» (Midelfort 1972: 7).
2. Έκφραση αυτής της ταύτισης ήταν η δημιουργία της WITCH, ενός δικτύου αυτόνομων φεμινιστικών ομάδων που έπαιξε σημαντικό ρόλο στην πρώτη φάση του γυναικείου απελευθερωτικού κινήματος στις ΗΠΑ. Όπως αναφέρει η Robin Morgan στο *Sisterhood is Powerful* (1970), η WITCH γεννήθηκε στη Νέα Υόρκη τη μέρα του Χάλογουιν του 1968, αλλά σύντομα ιδρύθηκαν «συνάξεις» [ομάδες «μαγισσών/μάγων»] και σε άλλες πόλεις. Το τι σήμαινε η φιγούρα της μάγισσας για αυτές τις ακτιβίστριες φαίνεται σε μια προκήρυξη που συνέταξε μια σύναξη της Νέας Υόρκης, η οποία, αφού υπενθύμιζε ότι οι μάγισσες ήταν οι πρώτες επαγγελματίες του ελέγχου γεννήσεων και των εκτρώσεων, δήλωνε:

   > Οι μάγισσες ήταν πάντοτε γυναίκες που τολμούσαν να είναι θαρραλέες, επιθετικές, ευφυείς, αντικομφορμίστριες, περίεργες, ανεξάρτητες, σεξουαλικά απελευθερωμένες, επαναστάτριες… η WITCH ζει και γελάει μέσα σε κάθε γυναίκα. Είναι το ελεύθερο κομμάτι κάθε μιας από μας… Είσαι μάγισσα όταν είσαι θηλυκή, αδούλωτη, θυμωμένη, εύθυμη και αθάνατη (Morgan 1970: 605-606).

Από τις βορειοαμερικανίδες φεμινίστριες συγγραφείς, εκείνες που ταύτισαν συνειδητά την ιστορία των μαγισσών με τον αγώνα για την απελευθέρωση των γυναικών ήταν οι Mary Daly (1978), Starhawk (1982), και οι Barbara Ehrenreich και Deirdre English των οποίων το *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (1973) αποτέλεσε για πολλές φεμινίστριες, συμπεριλαμβανομένης και εμού, την πρώτη εισαγωγή στην ιστορία του κυνηγιού μαγισσών.

3. Πόσες μάγισσες κάηκαν στην πυρά; Πρόκειται για ένα αμφιλεγόμενο ζήτημα στη μελέτη του κυνηγιού μαγισσών, δύσκολο να απαντηθεί, αφού πολλές δίκες δεν καταγράφηκαν ή, όταν αυτό έγινε, δεν προσδιορίστηκε ο αριθμός των εκτελεσμένων γυναικών. Επιπλέον, πολλά έγγραφα στα οποία βρίσκουμε αναφορές σε δίκες μαγισσών δεν έχουν ακόμα μελετηθεί ή έχουν καταστραφεί. Στη δεκαετία του 1970, για παράδειγμα, ο Γουίλιαμ Μόντερ επισήμανε ότι ήταν αδύνατον να υπολογιστεί ο αριθμός των κοσμικών δικών μαγισσών που είχαν πραγματοποιηθεί στην Ελβετία, επειδή οι αναφορές για αυτές υπήρχαν συνήθως μονάχα στα φορολογικά μητρώα που δεν είχαν ακόμα αναλυθεί (1976: 21). Τριάντα χρόνια αργότερα οι υπολογισμοί εξακολουθούν να ποικίλουν.

Αν και ορισμένες φεμινίστριες μελετήτριες υποστηρίζουν ότι ο αριθμός των εκτελεσμένων μαγισσών είναι παρόμοιος με εκείνον των Εβραίων που σκοτώθηκαν στη ναζιστική Γερμανία, σύμφωνα με την Αννν Μπάρστοου [Anne L. Barstow], με βάση την παρούσα φάση της αρχειακής έρευνας, μπορούμε να υπολογίσουμε τις γυναίκες που κατηγορήθηκαν για μαγεία σε διάστημα τριών αιώνων σε περίπου 200.000, και από αυτές ο αριθμός όσων σκοτώθηκαν ήταν μικρότερος. Ωστόσο, η Μπάρστοου παραδέχεται ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο να αποδειχτεί πόσες γυναίκες εκτελέστηκαν ή πέθαναν από τα βασανιστήρια.

> Πολλά έγγραφα [γράφει] δεν καταγράφουν τις αποφάσεις των δικαστηρίων… [ούτε] περιλαμβάνουν εκείνες που πέθαναν στις φυλακές… Ορισμένες αυτοκτόνησαν στις φυλακές απελπισμένες από τα βασανιστήρια… πολλές κατηγορούμενες δολοφονήθηκαν στη φυλακή… Άλλες πέθαναν από τα βασανιστήρια που υπέστησαν (Barstow 1994: 22-23).

Η Μπάρστοου καταλήγει ότι, αν λάβουμε υπόψη μας και εκείνες που λιντσαρίστηκαν, ο αριθμός των γυναικών που σκοτώθηκαν ξεπερνά τις 100.000, προσθέτοντας επίσης ότι και όσες γλίτωσαν είχαν «καταστραφεί για πάντα», επειδή άπαξ και είχαν κατηγορηθεί, «η υποψία και η κακοβουλία τις ακολουθούσε μέχρι τον τάφο» (*ό.π.*).

Αν και η διαμάχη για τη διάσταση του κυνηγιού μαγισσών συνεχίζεται, οι Μίντελφορτ και Λάρνερ [Christina Larner] έχουν κάνει ποσοτικές εκτιμήσεις για συγκεκριμένες περιοχές. Ο Midelfort (1972) ανακάλυψε ότι στη νοτιοδυτική Γερμανία κάηκαν τουλάχιστον 3.200 μάγισσες, ανάμεσα στα 1560 και 1670, σε μια περίοδο δηλαδή που «δεν έκαιγαν πλέον μία ή δύο μάγισσες, αλλά δεκάδες και εκατοντάδες» (Lea 1922: 549). Η Larner (1981) υπολογίζει στις 4.500 τις γυναίκες που εκτελέστηκαν στη Σκωτία μεταξύ 1590 και 1650. Συμφωνεί όμως ότι

ο αριθμός μπορεί να είναι πολύ μεγαλύτερος, αφού το προνόμιο του κυνηγιού μαγισσών είχε παραχωρηθεί και σε τοπικούς ευγενείς, οι οποίοι μάλιστα είχαν το δικαίωμα όχι απλώς να τις συλλαμβάνουν αλλά και να κρατούν τα σχετικά αρχεία.

4. Δύο φεμινίστριες συγγραφείς –οι Στάρχοκ [Starhawk] και Μαρία Μης– έθεσαν το κυνήγι μαγισσών στο πλαίσιο της πρωταρχικής συσσώρευσης καταλήγοντας σε παρόμοια συμπεράσματα με αυτά που παρουσιάζονται σε αυτό το βιβλίο. Στο *Dreaming the Dark* (Ονειροπολώντας το σκοτάδι, 1982) η Στάρχοκ συνέδεσε το κυνήγι με την έξωση της ευρωπαϊκής αγροτιάς από τις κοινές γαίες, τις κοινωνικές συνέπειες του πληθωρισμού που προκάλεσε η άφιξη του αμερικανικού χρυσού και ασημιού στην Ευρώπη, και την ανάπτυξη της επαγγελματικής ιατρικής. Επισήμανε επίσης ότι:

   > [Η μάγισσα] έχει τώρα χαθεί… [αλλά] οι φόβοι της και οι δυνάμεις που αγωνίστηκαν εναντίον της όσο ζούσε επιβιώνουν. Αν ανοίξουμε τις εφημερίδες, θα διαβάσουμε τις ίδιες κατηγορίες εναντίον των μη απασχολούμενων φτωχών… Οι απαλλοτριωτές κινούνται τώρα στον Τρίτο Κόσμο, καταστρέφοντας κουλτούρες… λεηλατώντας τους πόρους της γης και των ανθρώπων… Αν ανοίξουμε το ραδιόφωνο, θα ακούσουμε το τριζοβόλημα της φωτιάς… Όμως και ο αγώνας επιβιώνει (Starhawk 1997: 218-219).

   Ενώ η Στάρχοκ εξετάζει το κυνήγι μαγισσών μέσα στο πλαίσιο της ανάπτυξης της οικονομίας της αγοράς στην Ευρώπη, η Μαρία Μης, στο *Πατριαρχία και συσσώρευση σε παγκόσμια κλίμακα* (1986), το συνδέει με τη διαδικασία αποικισμού και την αυξανόμενη κυριαρχία στη φύση, που χαρακτήρισαν την επικράτηση του καπιταλισμού. Υποστηρίζει ότι το κυνήγι μαγισσών υπήρξε μέρος της προσπάθειας της ανερχόμενης καπιταλιστικής τάξης να επιβάλει τον έλεγχό της στην παραγωγική ικανότητα των γυναικών· πρώτα απ᾽ όλα, στις αναπαραγωγικές τους δυνάμεις, στο πλαίσιο του νέου έμφυλου και διεθνούς καταμερισμού εργασίας που οικοδομήθηκε πάνω στην εκμετάλλευση των γυναικών, των αποικιών και της φύσης (Mies 1986: 69-70, 78-88).

5. Από την εποχή της ύστερης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας οι κυρίαρχες τάξεις αντιμετώπιζαν τη μαγεία με καχυποψία, ως μέρος της ιδεολογίας των σκλάβων και ως όργανο ανυπακοής. Ο Πιέρ Ντοκ παραπέμπει στο έργο *De re rustica* (Περί των αγροτικών πραγμάτων) του Κολουμέλλα, ενός ρωμαίου μελετητή της αγροτικής παραγωγής κατά την Ύστερη Δημοκρατία, ο οποίος με τη σειρά του παρέπεμπε στον Κάτωνα που σε γενικές γραμμές έλεγε ότι έπρεπε να τεθεί υπό έλεγχο η οικειότητα με τους αστρολόγους, τους μάντεις και τους μάγους, λόγω της επικίνδυνης επιρροής τους στους σκλάβους. Ο Κολουμέλλα πρότεινε να μην επιτρέπεται στον σκλάβο επιστάτη «να κάνει θυσίες χωρίς εντολή του αφέντη του. Να μην δέχεται ούτε μάντισσες ούτε μάγους, που εκμεταλλεύονται τις προκαταλήψεις των ανθρώπων για να τους οδηγήσουν στο έγκλημα… Να αποφεύγουν τις οικειότητες με σπλαχνοσκόπους και μάγους, δύο είδη ανθρώπων

που διαφθείρουν ανίδεες ψυχές με το δηλητήριο αβάσιμων προκαταλήψεων» (Dockes 1982: 213).

6. Ο Ντοκ παραπέμπει στο παρακάτω απόσπασμα από το έργο του Μποντέν, *Les Six Livres de la République* (Τα έξι βιβλία της Δημοκρατίας, 1576): «Μόνο χάρη σ᾽ αυτόν τον τρόπο [με την υπόσχεση της ελευθερίας στους σκλάβους] μπόρεσε να αναπτυχθεί η ισχύς των Αράβων. Διότι μόλις ο αρχηγός Ομάρ, ένας από τους υπασπιστές του Μωάμεθ, υποσχέθηκε ελευθερία στους σκλάβους που θα τον ακολουθούσαν, μάζεψε τόσο πολλούς, ώστε μέσα σε μερικά χρόνια έγιναν οι ίδιοι άρχοντες ολόκληρης της Ανατολής. Οι φήμες περί ελευθερίας και κατακτήσεων των σκλάβων διέγειραν τις καρδιές των ευρωπαίων σκλάβων που πήραν τα όπλα, πρώτα το 781 στην Ισπανία και αργότερα σε αυτό το βασίλειο, την εποχή του Καρλομάγνου και του Λουδοβίκου του Ευσεβούς, όπως δείχνουν τα διατάγματα της εποχής εναντίον ορκισμένων σκλάβων συνωμοτών… Εντελώς ξαφνικά η φωτιά ξέσπασε στη Γερμανία, όπου οι σκλάβοι πήραν τα όπλα και αναστάτωσαν τα κτήματα των ηγεμόνων και τις πόλεις, ενώ ακόμα και ο Λουδοβίκος ο Γερμανικός αναγκάστηκε να συγκεντρώσει όλες τις δυνάμεις του για να τους τρέψει σε φυγή. Σιγά σιγά το γεγονός αυτό ανάγκασε τους χριστιανούς να περιορίσουν τα δεινά της δουλείας και να απελευθερώσουν τους σκλάβους, εξαιρώντας μονάχα ορισμένες *corvées* [αγγαρείες]…» (Dockes 1982: 237).
7. Ο *Canon Episcopi* (Επισκοπικός Κανόνας, 10ος αιώνας) θεωρείται το πιο σημαντικό από τα κείμενα που καταγράφουν την ανοχή της Εκκλησίας στις μαγικές πεποιθήσεις. Ονόμαζε «άπιστους» εκείνους που πίστευαν σε δαίμονες και νυχτερινές πτήσεις, υποστηρίζοντας ότι οι «ψευδαισθήσεις» τέτοιου είδους ήταν έργα του Διαβόλου (Russell 1972: 76-77). Ωστόσο ο Έρικ Μίντελφορτ, στη μελέτη του για το κυνήγι μαγισσών στη νοτιοδυτική Γερμανία, απέρριψε την άποψη ότι η Εκκλησία του Μεσαίωνα ήταν σκεπτικιστική και ανεκτική απέναντι στη μαγεία. Ιδιαίτερα επικριτικός υπήρξε στη χρήση του *Canon Episcopi*, υποστηρίζοντας ότι δηλώνει ακριβώς το αντίθετο από αυτό που λέγεται. Με άλλα λόγια, δεν θα έπρεπε να συμπεράνουμε ότι, επειδή ο *Κανόνας* επιτίθετο στην πίστη στη μαγεία, η Εκκλησία του Μεσαίωνα παρέβλεπε την άσκηση της μαγείας. Σύμφωνα με τον Μίντελφορτ, η στάση του *Κανόνα* ήταν η ίδια με εκείνη που κράτησε η Εκκλησία μέχρι τον 18ο αιώνα. Η Εκκλησία καταδίκαζε την πίστη στις μαγικές πράξεις, επειδή θεωρούσε την απόδοση θεϊκών δυνάμεων σε μάγισσες και δαίμονες ως μανιχαϊστική αίρεση. Επέμενε, ωστόσο, ότι δίκαια τιμωρούνταν όσοι ασκούσαν τη μαγεία, επειδή μέσα τους φώλιαζε το κακό, και επειδή είχαν συμμαχήσει με τον Διάβολο (Midelfort 1975: 16-19). Ο Μίντελφορτ τονίζει ότι στη Γερμανία, ακόμα και κατά τη διάρκεια του 16ου αιώνα, ο κλήρος επέμενε στην ανάγκη να μην γίνονται πιστευτές οι δυνάμεις του Διαβόλου. Επισημαίνει όμως ότι α) οι περισσότερες δίκες υποκινήθηκαν και διεξήχθησαν από τις κοσμικές αρχές που δεν ενδιαφέρονταν για τις θεολογικές πραγματείες, και β) η διάκριση ανάμεσα στην «κακή βούληση» και την «κακή πράξη» είχε στην πράξη μικρή επί-

δραση, ακόμα και μεταξύ του κλήρου, αφού σε τελική ανάλυση πολλοί κληρικοί πρότειναν την τιμωρία των μαγισσών με θάνατο.

8. Το Σαμπάτ πρωτοεμφανίστηκε στη μεσαιωνική γραμματεία στα μέσα του 15ου αιώνα. Ο Rossell Hope Robbins (1959) γράφει ότι

   Στην πρώιμη δαιμονολογία του Johannes Nider (1435-37) δεν αναφέρεται κάτι για το Σαμπάτ, αλλά το ανώνυμο γαλλικό φυλλάδιο με τον τίτλο *Errores Gazariarum* (1459) έχει μια λεπτομερή αναφορά στη «συναγωγή». Γύρω στο 1458 ο Νικολά Ζακιέ [Nicholas Jaquier] χρησιμοποίησε την ίδια τη λέξη *sabbat*, αν και η περιγραφή του ήταν πρόχειρη. Το Σαμπάτ επίσης εμφανίστηκε σε μία έκθεση για τις διώξεις μαγισσών στη Λυόν το 1460… τον 16ο αιώνα, πλέον, το Σαμπάτ έχει αναγνωριστεί ως τμήμα της μαγείας (σ. 415).

9. Οι δίκες μαγισσών στοιχίζανε ακριβά, αφού μπορούσαν να κρατήσουν για μήνες και να αποτελέσουν πηγή εισοδήματος για πολλούς ανθρώπους (Robbins 1959: 111). Οι αμοιβές για τις «υπηρεσίες» και τους εμπλεκόμενους –τον δικαστή, τον χειρουργό, τον βασανιστή, τον γραφιά, τους φρουρούς–, συμπεριλαμβανομένων των γευμάτων και του κρασιού, παρουσιάζονται χωρίς αιδώ στα έγγραφα των δικών, μαζί με το κόστος της εκτέλεσης και της παραμονής των μαγισσών στη φυλακή. Ο παρακάτω είναι ο λογαριασμός μιας δίκης στη σκωτσέζικη πόλη Κέρκαλντι το 1636:

	Λίρες	Σελίνια	Πένες
Για δέκα φορτία με κάρβουνο για να τις κάψουμε, 5 μάρκα ή	3	6	8
Για ένα βαρέλι πίσσα		14	
Τραχιά υφάσματα για να φορέσουν	3	10	
Για να ραφτούν τα υφάσματα		8	
Για να πάει κάποιος στο Φίνμουθ, για να βρει λόρδο που θα διοριστεί ως δικαστής		6	
Για τον κόπο του εκτελεστή	8	14	
Για τα έξοδά του εδώ		16	4

(Robbins 1959: 114).

   Τα έξοδα της δίκης τα πλήρωναν οι συγγενείς των θυμάτων, αλλά «σε περίπτωση που το θύμα ήταν άπορο», τα έδιναν οι κάτοικοι της πόλης ή ο γαιοκτήμονας (Robbins, *ό.π.*). Για το θέμα αυτό, βλ. μεταξύ άλλων Robert Mandrou (1968: 112) και Christina Larner (1983: 115).

10. Ο Τρέβορ-Ρόουπερ γράφει: «[Το κυνήγι μαγισσών] προωθήθηκε από τους καλλιεργημένους πάπες της Αναγέννησης, τους μεγάλους προτεστάντες Μεταρρυθμιστές, τους Αγίους της Αντιμεταρρύθμισης, λόγιους, νομικούς και ανθρώπους της Εκκλησίας… Αν αυτοί οι δύο αιώνες ανήκουν στην εποχή των Φώτων, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι, τουλάχιστον από μία άποψη, οι σκοτεινοί αιώνες ήταν περισσότερο πολιτισμένοι…» (Trevor-Roper 1967: 122 κ.εξ.).

11. Cardini (1989: 13-16)˙ Prosperi (1989: 217 κ.εξ.). Η Ruth Martin (1989) γράφει σε σχέση με το έργο της Ιεράς Εξέτασης στη Βενετία:

    > Συγκρίνοντας ο Πολ Φ. Γκρέντλερ τις θανατικές καταδίκες που επέβαλε η Ιερά Εξέταση με εκείνες των κοσμικών δικαστηρίων κατέληξε στο συμπέρασμα ότι «οι ιταλοί ιεροεξεταστές έδειξαν μεγάλη μετριοπάθεια σε σύγκριση με τα κοσμικά δικαστήρια», και ότι «η βενετική Ιερά Εξέταση χαρακτηρίστηκε από ελαφρές και μετατρέψιμες ποινές και όχι από σκληρότητα». Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγει και ο Μόντερ στη μελέτη του για την Ιερά Εξέταση στη Μεσόγειο… Όσον αφορά τις δίκες στη Βενετία, δεν κατέληγαν ποτέ σε εκτελέσεις ή ακρωτηριασμούς, ενώ σπάνιες ήταν και οι ποινές στα κάτεργα. Το ίδιο ισχύει και για τις καταδίκες σε μακροχρόνια φυλάκιση, οι οποίες, όπως και οι καταδίκες σε εξορία, συχνά μετατρέπονταν, μετά από ένα σχετικά μικρό διάστημα… Οι εκκλήσεις των φυλακισμένων για μετατροπή της ποινής σε κατ᾽ οίκον περιορισμό, λόγω προβλημάτων υγείας, αντιμετωπίζονταν επίσης με κατανόηση (Martin 1989: 32-33).

12. Υπάρχουν επίσης δείγματα σημαντικών αλλαγών στη βαρύτητα που αποδιδόταν σε συγκεκριμένες κατηγορίες, στη φύση των εγκλημάτων που κατά κανόνα συνδέονταν με τη μαγεία, και στην κοινωνική σύνθεση κατηγόρων και κατηγορουμένων. Η πιο σημαντική, ίσως, αλλαγή σημειώθηκε στον τρόπο αντιμετώπισης της μαγείας: στην πρώτη φάση των διώξεων (στις δίκες του 15ου αιώνα) η μαγεία αντιμετωπιζόταν κατά κύριο λόγο ως συλλογικό έγκλημα, που βασιζόταν στη συμμετοχή σε μαζικές συγκεντρώσεις και οργανώσεις, ενώ στον 17ο αιώνα θεωρείτο ατομικό έγκλημα, μία σταδιοδρομία στην κακία στην οποία ειδικεύονταν μεμονωμένες μάγισσες – σημάδι της διάλυσης των κοινοτικών δεσμών που έφερε εκείνη την περίοδο η αυξανόμενη ιδιωτικοποίηση της γης και η επέκταση των εμπορικών σχέσεων.
13. Η Γερμανία αποτελεί εξαίρεση σε αυτόν τον κανόνα, επειδή εκεί το κυνήγι μαγισσών είχε επιπτώσεις σε πολλά μέλη της αστικής τάξης, συμπεριλαμβανομένων και δημοτικών συμβούλων. Σημαντικό ρόλο έπαιξε αναμφίβολα η κατάσχεση των περιουσιών, αν υπολογίσουμε ότι οι διώξεις εκεί υπερβαίνουν αναλογικά οποιαδήποτε άλλη χώρα, εκτός από τη Σκωτία. Σύμφωνα όμως με τον Μίντελφορτ, η νομιμότητα της κατάσχεσης ήταν αμφιλεγόμενη, ενώ ακόμα και στις περιπτώσεις των πλούσιων οικογενειών δεν έπαιρναν πάνω από το ένα τρίτο της περιουσίας. Ο Μίντελφορτ προσθέτει ότι και στη Γερμανία «δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι περισσότεροι από τους ανθρώπους που εκτελέστηκαν ήταν φτωχοί» (Midelfort 1972: 164-169).
14. Μέχρι σήμερα λείπει μια σοβαρή ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στις αλλαγές στην κατοχή της γης, κυρίως στην ιδιωτικοποίησή της, και στο κυνήγι μαγισσών. Ο Άλαν Μακφάρλεν ήταν ο πρώτος που πρότεινε μία αξιοσημείωτη σύνδεση ανάμεσα στις περιφράξεις στο Έσσεξ και στο κυνήγι μαγισσών στην ίδια περιοχή, αλλά αργότερα ανακάλεσε (Macfarlane 1978). Η σχέση όμως μεταξύ των

δύο φαινομένων είναι αναμφισβήτητη. Όπως είδαμε (στο δεύτερο κεφάλαιο), η ιδιωτικοποίηση της γης υπήρξε σημαντικός –άμεσος και έμμεσος– παράγοντας για την εξαθλίωση των γυναικών, κατά την περίοδο που το κυνήγι μαγισσών άρχισε να λαμβάνει μαζικές διαστάσεις. Μόλις ιδιωτικοποιήθηκε η γη και αναπτύχθηκε η αγορά της, οι γυναίκες έμειναν εκτεθειμένες σε μια διπλή μορφή εκμετάλλευσης: τόσο εκ μέρους των ευκατάστατων αγοραστών γης όσο και από τους ίδιους τους άνδρες συγγενείς τους.

15. Με την επέκταση του κυνηγιού μαγισσών, ωστόσο, εξαφανίστηκαν οι διακρίσεις ανάμεσα στην επαγγελματία μάγισσα και σε εκείνες που στρέφονταν σε αυτήν για βοήθεια ή εκείνες που συμμετείχαν σε μαγικές πρακτικές χωρίς να υποστηρίζουν ότι κατέχουν την τέχνη.

16. Ο Μίντελφορτ επίσης επισημαίνει τη σύνδεση ανόδου του πληθωρισμού και διωγμού των μαγισσών. Σχολιάζοντας την κλιμάκωση των σχετικών δικών στη νοτιοδυτική Γερμανία μετά το 1620, γράφει:

> Κατά τα έτη 1622-23 παρατηρήθηκε συνολική υποτίμηση των νομισμάτων με αποτέλεσμα την εκτίναξη των τιμών. Επιπλέον, οι τιμές των τροφίμων δεν είχαν ανάγκη τη νομισματική πολιτική για να ανέβουν. Στα 1625 η άνοιξη ήταν κρύα και οι σοδειές κακές, από το Βίρτσμπουργκ ως τη Βιτεμβέργη και σε ολόκληρη την πεδιάδα του Ρήνου. Την επόμενη χρονιά έπεσε λιμός στην πεδιάδα του Ρήνου… Από μόνες τους οι συνθήκες αυτές οδήγησαν τις τιμές σε επίπεδα που ήταν πάνω από τις δυνατότητες πολλών εργατών (1972:123-124).

17. Ο Λερουά Λαντιρί σημειώνει ότι «υπάρχει μια σειρά από γεωγραφικές, χρονολογικές και, ενίοτε, συγγενικές συμπτώσεις ανάμεσα σε αυτούς τους παραληρηματικούς ξεσηκωμούς (*sic*) [τις διώξεις των μαγισσών] και στις αυθεντικές λαϊκές κινητοποιήσεις που κορυφώθηκαν στα ίδια βουνά μεταξύ του 1580 και του 1600» (Le Roy Ladurie 1987: 208).

18. Η εμμονή με το Σαμπάτ ή τη Συναγωγή, όπως ονομαζόταν η μυθική συνάντηση των μαγισσών, αποτελεί απόδειξη της συνέχειας στις διώξεις μαγισσών και Εβραίων. Ως αιρετικοί και μεταδότες της αραβικής σοφίας, οι Εβραίοι θεωρούνταν μάγοι, δηλητηριαστές και λάτρεις του Σατανά. Στην απεικόνιση των Εβραίων ως διαβολικά όντα συνέβαλαν οι ιστορίες που κυκλοφορούσαν για την πρακτική της περιτομής, οι οποίες ισχυρίζονταν ότι οι Εβραίοι δολοφονούσαν παιδιά με τελετουργικό τρόπο. «[Στα μεσαιωνικά θρησκευτικά έργα] οι Εβραίοι περιγράφονταν επανειλημμένα ως “δαίμονες της Κολάσεως, εχθροί του ανθρώπινου γένους”» (Trachtenberg 1944: 23). Για τη σύνδεση αντι-εβραϊκών διώξεων και κυνηγιού μαγισσών, βλ. Carlo Ginzburg, *Ecstasies* (1991), κεφ. 1 και 2.

19. Η αναφορά εδώ γίνεται στους συνωμότες της “Bundschuh” –της γερμανικής αγροτικής ένωσης με σύμβολο ένα υπόδημα με μακριά δερμάτινα κορδόνια– που στη δεκαετία του 1490 οργάνωσαν στην Αλσατία σχέδιο εξέγερσης εναντίον της Εκκλησίας και της αριστοκρατίας. Ο Φρίντριχ Ένγκελς έγραψε γι’ αυτούς

ότι συνήθιζαν να κάνουν τις συναντήσεις τους τη νύχτα στον απομονωμένο λόφο Χούνγκερ (Engels 1977: 66).

20. Ο ιταλός ιστορικός Λουτσιάνο Παρινέτο [Luciano Parinetto] έχει υποστηρίξει ότι το θέμα του κανιβαλισμού εισήχθη από τον Νέο Κόσμο, επειδή κανιβαλισμός και λατρεία του Διαβόλου συγχωνεύτηκαν στις αναφορές των κονκισταδόρων και των κληρικών συνοδών τους για τους «Ινδιάνους». Για να στηρίξει αυτή τη θέση, ο Παρινέτο παραθέτει το έργο του Φραντσέσκο Μαρία Γκουάτσο [Francesco Maria Guazzo], *Compendium Maleficarum* (Επιτομή των μαγισσών, 1608), το οποίο, κατά τη γνώμη του, αποδεικνύει ότι οι δαιμονολόγοι είχαν επηρεαστεί από τις αναφορές που έφταναν από τον Νέο Κόσμο, όταν παρουσίαζαν τις μάγισσες ως κανίβαλους. Οι μάγισσες στην Ευρώπη, πάντως, κατηγορούνταν ότι θυσίαζαν παιδιά στον διάβολο πολύ πριν την κατάκτηση και τον αποικισμό της Αμερικής.
21. Στον 14ο και τον 15ο αιώνα η Ιερά Εξέταση κατηγόρησε γυναίκες, αιρετικούς και Εβραίους για μαγεία. Η λέξη *Hexerei* (μαγεία) χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά στη διάρκεια των δικών που πραγματοποιήθηκαν στη Λουκέρνη και το Ιντερλάκεν στα 1419-1420 (Russell 1972: 203).
22. Η θέση της Μάρεϊ αναβίωσε πρόσφατα, μέσα στο κλίμα ανανέωσης του ενδιαφέροντος μεταξύ των οικοφεμινιστριών για τη σχέση γυναίκας - φύσης στις πρώτες μητροκεντρικές κοινωνίες. Η Μαίρη Κόνντρεν είναι ανάμεσα σε εκείνες που αναγνωρίζουν τις μάγισσες ως υπερασπίστριες των αρχαίων γυναικοκεντρικών θρησκειών που λάτρευαν τις αναπαραγωγικές δυνάμεις της γυναίκας. Στο έργο της *Ο όφις και η θεά* (1989) υποστηρίζει ότι το κυνήγι μαγισσών ήταν μέρος μιας μακράς διαδικασίας, κατά την οποία ο χριστιανισμός αντικατέστησε τις ιέρειες των παλιότερων θρησκειών, αρχικά υποστηρίζοντας ότι χρησιμοποιούσαν τις δυνάμεις τους για κακό σκοπό και, στη συνέχεια, απορρίπτοντας την ύπαρξη τέτοιων δυνάμεων (Condren 1989: 80-86). Ένα από τα πλέον ενδιαφέροντα επιχειρήματα της Κόνντρεν στο ίδιο πλαίσιο αφορά τη σύνδεση ανάμεσα στο διωγμό των μαγισσών και στην προσπάθεια των ιερέων να απαλλοτριώσουν τις αναπαραγωγικές δυνάμεις της γυναίκας. Η Κόνντρεν δείχνει ότι οι ιερείς ενεπλάκησαν σε έναν πραγματικό ανταγωνισμό με τις μαίες, προχωρώντας σε θαύματα τεκνοποιίας, μετατρέποντας τις άγονες γυναίκες σε εγκύους, αλλάζοντας το φύλο των βρεφών, προκαλώντας υπερφυσικές εκτρώσεις και, κυρίως, αναλαμβάνοντας την ανατροφή εγκαταλελειμμένων παιδιών (Condren 1989: 84-85).
23. Στα μέσα πλέον του 16ου αιώνα οι περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες άρχισαν να οργανώνουν σε τακτική βάση δημογραφικές στατιστικές. Το 1560 ο ιταλός ιστορικός Φραντσέσκο Γκουιτσιαρντίνι [Francesco Guicciardini] εξέφρασε την έκπληξή του, όταν έμαθε ότι στην Αμβέρσα και γενικά στις Κάτω Χώρες οι αρχές δεν συγκέντρωναν δημογραφικά στοιχεία παρά μόνο σε περιπτώσεις εκτάκτου ανάγκης (Helleneir 1958: 1-2). Μέχρι τον 17ο αιώνα όλα τα κράτη όπου λάμβανε χώρα το κυνήγι μαγισσών προωθούσαν την αύξηση του πληθυσμού (*ό.π.*: 46).

24. Ωστόσο η Μόνικα Γκριν [Monica Green] αμφισβήτησε την άποψη ότι στον Μεσαίωνα υπήρχε κάποιος αυστηρός καταμερισμός της ιατρικής εργασίας, που απέκλειε τους άνδρες από τη φροντίδα των γυναικών και, ιδιαίτερα, από τη γυναικολογία και τη μαιευτική. Υποστηρίζει επίσης ότι οι γυναίκες ήταν παρούσες σε όλο το φάσμα της ιατρικής κοινότητας, μολονότι σε μικρότερους αριθμούς, όχι μονάχα ως μαίες αλλά και ως θεραπεύτριες, παρασκευάστριες φαρμάκων και κουρείς-χειρουργοί. Η Γκριν αμφισβητεί τον συνηθισμένο ισχυρισμό ότι οι αρχές στοχοποίησαν ιδιαίτερα τις μαίες, και ότι μπορούμε να εντοπίσουμε μία σύνδεση ανάμεσα στο κυνήγι μαγισσών και την εκδίωξη των γυναικών από το ιατρικό επάγγελμα, από τον 14ο-15ο αιώνα και μετά. Υποστηρίζει ότι οι περιορισμοί που τέθηκαν προκλήθηκαν από μεγάλες κοινωνικές εντάσεις (για παράδειγμα, στην Ισπανία από τη σύγκρουση χριστιανών και μουσουλμάνων), και ότι, ενώ οι περιορισμοί μπορούν να τεκμηριωθούν, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τα αίτιά τους. Παραδέχεται ότι οι περιορισμοί αυτοί είχαν κυρίως «ηθικά» αίτια, δηλαδή σχετίζονταν με αντιλήψεις σχετικές με το χαρακτήρα της γυναίκας (Green 1989: 435 κ.εξ.).
25. Ο Ζακ Ζελί [Jacques Gélis] γράφει ότι «το κράτος και η Εκκλησία παραδοσιακά δυσπιστούσαν απέναντι σε αυτές τις γυναίκες που ασκούσαν μία συχνά μυστική, αν όχι μαγική, τέχνη, και που μπορούσαν πάντοτε να υπολογίζουν στην υποστήριξη της κοινότητας της υπαίθρου». Προσθέτει μάλιστα ότι πάνω απ' όλα ήταν απαραίτητο να δημοσιοποιηθεί η πραγματική ή φαντασιακή συνενοχή των *sages-femmes* (μαιών) σε εγκλήματα όπως η έκτρωση, η βρεφοκτονία ή η εγκατάλειψη ανηλίκου (Gélis 1977: 927 κ.εξ.). Στη Γαλλία το πρώτο διάταγμα που έθετε κανόνες στη δραστηριότητα των *sages-femmes* ανακοινώθηκε στο Στρασβούργο, στα τέλη του 16ου αιώνα. Έναν αιώνα μετά, οι *sages-femmes* είχαν πλέον τεθεί πλήρως υπό κρατικό έλεγχο και χρησιμοποιούνταν από το κράτος ως αντιδραστική δύναμη για την εκστρατεία ηθικής μεταρρύθμισης (Gélis 1977).
26. Το γεγονός αυτό μπορεί να εξηγεί την εξαφάνιση των αντισυλληπτικών μεθόδων κατά τον 17ο αιώνα, τη στιγμή που στον Μεσαίωνα χρησιμοποιούνταν ευρέως. Επιβίωσαν μονάχα στο περιβάλλον της πορνείας, και όταν επανήλθαν στο προσκήνιο βρίσκονταν πλέον στα χέρια των ανδρών, οπότε οι γυναίκες μπορούσαν να τις χρησιμοποιούν μονάχα με την άδειά τους. Για μια μακροχρόνια, μάλιστα, περίοδο το μοναδικό αντισυλληπτικό μέσο που πρόσφερε η αστική ιατρική ήταν το προφυλακτικό. Το «θηκάρι» (καπότα) εμφανίστηκε πρώτα στην Αγγλία τον 18ο αιώνα και μια από τις πρώτες σχετικές αναφορές γίνεται στο *Diary* (Ημερολόγιο) του Τζέιμς Μπόσγουελ [James Boswell] (βλ. Helleiner 1958: 94).
27. Το 1556 ο Ερρίκος Β΄ της Γαλλίας πέρασε ένα νόμο που τιμωρούσε ως δολοφόνο τη γυναίκα που έκρυβε την εγκυμοσύνη της ή γεννούσε νεκρό βρέφος. Παρόμοιος νόμος πέρασε και στη Σκωτία το 1563. Μέχρι τον 18ο αιώνα η βρεφοκτονία τιμωρούνταν με την ποινή του θανάτου σε ολόκληρη την Ευρώπη.

Στην Αγγλία, κατά τη διάρκεια του Προτεκτοράτου, η ίδια ποινή εισήχθη και για τη μοιχεία.

Πέρα από τις επιθέσεις στα αναπαραγωγικά δικαιώματα των γυναικών, και την εισαγωγή νέων νόμων που επικύρωναν την υποταγή της συζύγου στον άνδρα στο πλαίσιο της οικογένειας, θα πρέπει να προσθέσουμε την ποινικοποίηση της πορνείας από τα μέσα του 16ου αιώνα. Όπως έχουμε δει (κεφ. 2), οι πόρνες υπέστησαν απάνθρωπα βασανιστήρια, όπως η *acabussade*. Στην Αγγλία σφραγίζονταν στο μέτωπο με καυτό σίδερο, με τρόπο που θύμιζε το «σημάδι του Διαβόλου», μαστιγώνονταν και ξυρίζονταν όπως οι μάγισσες. Στη Γερμανία μία πόρνη μπορούσε να υποστεί πνιγμό, να καεί ή να θαφτεί ζωντανή, και βέβαια να ξυριστεί: οι τρίχες θεωρούνταν η αγαπημένη θέση του Διαβόλου. Ενίοτε κόβανε τη μύτη της, πρακτική με αραβική προέλευση, που χρησιμοποιείτο για την τιμωρία «εγκλημάτων τιμής», κάτι που έκαναν και στις γυναίκες που κατηγορούνταν για μοιχεία. Η πόρνη, όπως και η μάγισσα, πιθανότατα αναγνωριζόταν από το «κακό μάτι» της. Τα σεξουαλικά αμαρτήματα ήταν υποτίθεται διαβολικά και έδιναν μαγικές δυνάμεις στις γυναίκες. Για τη σχέση έρωτα - μαγείας στην Αναγέννηση, βλ. Ioan P. Couliano (1987).

28. Η συζήτηση για τη φύση των φύλων ξεκίνησε στον Ύστερο Μεσαίωνα και επανήλθε κατά τον 17ο αιώνα.
29. “Tu non pensavi ch’io loico fossi!” («Ίσως δεν σκέφτηκες πως σπούδασα κι εγώ τη λογική!»), λέει μειδιώντας ο Διάβολος στην *Κόλαση* του Δάντη, καθώς βουτάει την ψυχή του Βονιφάτιου Η΄, ο οποίος είχε παμπόνηρα σκεφτεί ότι θα γλίτωνε από την αιώνια πυρά, αν μεταμελούνταν για τα εγκλήματά του την ίδια στιγμή που τα διέπραττε (*Η Θεία Κωμωδία. Κόλαση*, άσμα ΚΖ΄, στίχος 123 [μτφρ. Ανδρέας Ριζιώτης, Αθήνα: Τυπωθήτω, 2002, σ. 277]).
30. Η υπονόμευση της συζυγικής πράξης αποτέλεσε, επίσης, σημαντικό θέμα στις νομικές αποφάσεις της εποχής για το γάμο και το διαζύγιο, ιδιαίτερα στη Γαλλία. Όπως παρατηρεί ο Ρομπέρ Μαντρού [Robert Mandrou], τέτοιος ήταν ο φόβος των ανδρών μην γίνουν ανίκανοι, ώστε οι ιερείς στα χωριά συχνά απαγόρευαν σε γυναίκες που θεωρούνταν ειδικές στο «δέσιμο των κόμπων» (ένα υποτιθέμενο τέχνασμα που προκαλούσε ανδρική ανικανότητα) να παρευρίσκονται σε γάμους (Mandrou 1968: 81-82, 391 κ.εξ.˙ Le Roy Ladurie 1974: 204-205˙ Lecky 1886: 100).
31. Η ιστορία αυτή εμφανίζεται σε διάφορες δαιμονολογίες. Τελειώνει πάντα με τον άνδρα να ανακαλύπτει τη βλάβη που έχει υποστεί και να αναγκάζει τη μάγισσα να του επιστρέψει το πέος του. Αυτή τον συνοδεύει στην κορυφή ενός δέντρου όπου έχει κρύψει και άλλα πολλά, μέσα σε μια φωλιά. Ο άνδρας διαλέγει ένα, αλλά η μάγισσα αντιδρά: «Όχι, αυτό ανήκει στον επίσκοπο».
32. Η Κάρολιν Μέρτσαντ υποστηρίζει ότι οι ανακρίσεις και τα βασανιστήρια των μαγισσών πρόσφεραν το πρότυπο μεθοδολογίας της Νέας Επιστήμης, όπως την όρισε ο Φράνσις Μπέικον:

Πολλά από τα σχήματα λόγου που χρησιμοποίησε [ο Μπέικον] για να σκιαγραφήσει τους στόχους και τις μεθόδους της επιστήμης του προέρχονται από τις αίθουσες δικαστηρίων. Όταν αντιμετωπίζει τη φύση ως γυναίκα που πρόκειται να βασανιστεί με μηχανικές εφευρέσεις, φαίνεται να υπαινίσσεται τις ανακρίσεις στις δίκες μαγισσών και τις μηχανικές συσκευές που χρησιμοποιούνταν για τα βασανιστήριά τους. Σε ένα σχετικό απόσπασμα ο Μπέικον δηλώνει ότι η μέθοδος με την οποία μπορούν να αποκαλυφθούν τα μυστικά της φύσης είναι αυτή που χρησιμοποιήθηκε στη διερεύνηση των μυστικών της μαγείας από την Ιερά Εξέταση (Merchant 1980: 168).

33. Για την επίθεση εναντίον των ζώων, βλ. κεφ. 3, και ειδικά τη σημείωση 21.
34. Από αυτήν την άποψη είναι σημαντικό ότι οι μάγισσες συχνά κατηγορήθηκαν από παιδιά. Ο Νόρμαν Κον ερμήνευσε αυτό το φαινόμενο ως εξέγερση των νέων εναντίον των ηλικιωμένων και ειδικότερα εναντίον της γονικής εξουσίας (N. Cohn 1975· Trevor-Roper 1967). Ωστόσο, άλλοι είναι οι παράγοντες που πρέπει να ληφθούν υπόψη. Κατ' αρχάς είναι πιθανόν ότι η ατμόσφαιρα του φόβου που δημιούργησε το κυνήγι μαγισσών κατά τη διάρκεια των χρόνων ήταν υπεύθυνη για τη μεγάλη παρουσία παιδιών μεταξύ των κατηγόρων, κάτι που άρχισε να φαίνεται στον 17ο αιώνα. Είναι επίσης σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι εκείνες που κατηγορούνταν ως μάγισσες ήταν κυρίως προλετάριες, ενώ τα παιδιά που τις κατηγορούσαν ήταν συχνά τα τέκνα των εργοδοτών τους. Μπορούμε, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι οι γονείς χειραγωγούσαν τα παιδιά τους, ώστε αυτά να προχωρήσουν σε κατηγορίες που οι ίδιοι ήταν απρόθυμοι να αποδώσουν, όπως αναμφίβολα ισχύει στις δίκες των μαγισσών στο Σάλεμ. Θα πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψη μας ότι στον 16ο και 17ο αιώνα υπήρχε μια αυξανόμενη ανησυχία μεταξύ των ευκατάστατων οικογενειών για τις ερωτοτροπίες των παιδιών τους με το υπηρετικό προσωπικό, κυρίως τις τροφούς τους, γεγονός που άρχισε να παρουσιάζεται ως πηγή απειθαρχίας. Η οικειότητα ανάμεσα σε αφεντικά και υπηρέτες, που υπήρχε στον Μεσαίωνα, εξαφανίστηκε με την ανάπτυξη της αστικής τάξης, η οποία επισήμως καθιέρωσε περισσότερο ισότιμες σχέσεις μεταξύ εργοδοτών και υφισταμένων τους (για παράδειγμα με την εξίσωση του τρόπου ντυσίματος), αλλά στην πραγματικότητα διεύρυνε τη σωματική και ψυχολογική απόσταση μεταξύ τους. Στο αστικό νοικοκυριό ο αφέντης δεν ξεντυνόταν πλέον μπροστά στους υπηρέτες ούτε κοιμόταν στο ίδιο δωμάτιο με αυτούς.
35. Για μια αυθεντική απεικόνιση του Σαμπάτ, στο οποίο συνδυάζονται σεξουαλικά στοιχεία και θέματα που αφορούν την ταξική εξέγερση, βλ. την περιγραφή του Julian Cornwall (1977) για το στρατόπεδο των εξεγερμένων που έστησαν οι αγρότες κατά τη διάρκεια του ξεσηκωμού στο Νόρφολκ το 1549. Το στρατόπεδο προκάλεσε μεγάλο σκάνδαλο μεταξύ των ευγενών, που φαίνεται ότι το είδαν ως ένα αληθινό Σαμπάτ. Σύμφωνα με τον συγγραφέα,

η συμπεριφορά των εξεγερμένων παραποιήθηκε με κάθε τρόπο. Υποστηρί-

> χτηκε ότι το στρατόπεδο έγινε η Μέκκα για κάθε ανήθικο άτομο της χώρας… Συμμορίες στασιαστών έκαναν επιδρομές για εφόδια και χρήματα. Λέχθηκε επίσης ότι οδηγήθηκαν εκεί 3.000 ταύροι και 20.000 πρόβατα, που καταναλώθηκαν μέσα σε λίγες μέρες. Άνδρες που το διαιτολόγιό τους ήταν πολύ συχνά φτωχό και μονότονο απόλαυσαν την αφθονία κρέατος, δείχνοντας μάλιστα απερίσκεπτη σπατάλη. Το γεγονός ότι το κρέας αυτό προερχόταν από τα κτήνη που τους είχαν προκαλέσει τόσο μεγάλη πικρία, το έκανε ακόμα νοστιμότερο (σ. 147).

Τα «κτήνη» ήταν τα πανάκριβα πρόβατα που παρήγαν μαλλί, τα οποία πράγματι «έτρωγαν ανθρώπους», όπως το έθεσε ο Τόμας Μορ στην *Ουτοπία*, καθώς η καλλιεργήσιμη γη και οι κοινές γαίες άρχισαν να περιφράσσονται και να μετατρέπονται σε βοσκότοπους για την εκτροφή τους.

36. Thorndike (1958 v: 69)˙ Holmes (1974: 85-86)˙ Monter (1969: 57-58). Ο Κουρτ Σέλιγκμαν [Kurt Seligmann] σημειώνει ότι από τα μέσα του 14ου αιώνα έως τον 16ο αιώνα η αλχημεία ήταν καθολικά αποδεκτή, αλλά με την ανάπτυξη του καπιταλισμού η συμπεριφορά των μοναρχών άλλαξε. Στις προτεσταντικές χώρες η αλχημεία έγινε αντικείμενο σαρκασμού. Ο αλχημιστής ήταν κάποιος που «πουλούσε φούμαρα», που υποσχόταν να μετατρέψει τα μέταλλα σε χρυσό, χωρίς όμως επιτυχία (Seligmann 1948: 126 κ.εξ.). Παρουσιαζόταν συχνά να εργάζεται περικυκλωμένος από περίεργα δοχεία και όργανα, αγνοώντας τι συμβαίνει γύρω του, τη στιγμή που η γυναίκα και τα παιδιά του χτυπούσαν την πόρτα του γειτονικού πτωχοκομείου. Το σατιρικό πορτρέτο του αλχημιστή που σκιαγράφησε ο Μπεν Τζόνσον [Ben Jonson] αντικατοπτρίζει τη νέα αυτή στάση.
Αλλά και η αστρολογία ασκούνταν τον 17ο αιώνα. Ο [άγγλος] βασιλιάς Ιάκωβος Α΄ υποστήριξε στο *Demonology* (Δαιμονολογία, 1597) ότι επρόκειτο για νόμιμη ενασχόληση στο βαθμό που περιοριζόταν στη μελέτη των εποχών και των προγνώσεων του καιρού. Το βιβλίο του Alfred L. Rowse, *Sex and Society in Shakespeare's Age* (1974), προσφέρει μια λεπτομερή περιγραφή της ζωής ενός άγγλου αστρολόγου στα τέλη του 16ου αιώνα. Εκεί μαθαίνουμε ότι την περίοδο της κορύφωσης του κυνηγιού μαγισσών ένας άνδρας μάγος μπορούσε να συνεχίζει το έργο του, έστω και αν αντιμετώπιζε δυσκολίες ή ενίοτε ριψοκινδύνευε.
37. Σε σχέση με τις Δυτικές Ινδίες, ο Άντονι Μπάρκερ υποστηρίζει ότι η εικόνα του ακόρεστου σεξουαλικά νέγρου ήταν η πιο συνηθισμένη όψη της δυσμενούς απεικόνισής του εκ μέρους των ιδιοκτητών σκλάβων. Οι ιεραπόστολοι ανέφεραν ότι οι νέγροι αρνούνταν τη μονογαμία, ήταν υπερβολικά λάγνοι, ενώ διηγούνταν επίσης ιστορίες για νέγρους που συνουσιάζονταν με πιθήκους (Barker 1978: 121-123). Η αγάπη των Αφρικανών για τη μουσική χρησιμοποιήθηκε επίσης εναντίον τους, ως απόδειξη της ενστικτώδους, ανορθολογικής φύσης τους (*ό.π.*: 115).
38. Την εποχή του Μεσαίωνα, όταν ένα παιδί κληρονομούσε την οικογενειακή περιουσία, αναλάμβανε αυτόματα τη φροντίδα των ηλικιωμένων γονέων. Στον 16ο

αιώνα άρχισε να γίνεται συνήθεια η εγκατάλειψη των γονέων, ενώ δόθηκε προτεραιότητα στη φροντίδα των παιδιών (Macfarlane 1970: 205).

39. Στο "Outrunning Atalanta: Feminine Destiny in Alchemic Transmutations" οι Sally Allen και Joanna Hubbs γράφουν τα εξής:

> Ο επαναλαμβανόμενος συμβολισμός στα έργα των αλχημιστών υποδηλώνει μία εμμονή με την ανατροπή ή ίσως και με την ανάσχεση της γυναικείας ηγεμονίας στη διαδικασία της βιολογικής δημιουργίας… Εξάλλου, αυτή η επιθυμητή υπεροχή απεικονίζεται σε παραστάσεις, όπως εκείνη του Δία που γεννά την Αθηνά από το κεφάλι του… ή του Αδάμ που γεννά την Εύα από τα πλευρά του. Ο αλχημιστής που αντιπροσωπεύει την αρχέγονη πάλη για τον έλεγχο του φυσικού κόσμου δεν αναζητεί τίποτα λιγότερο από τη μαγεία της μητρότητας… Έτσι, ο μεγάλος αλχημιστής Παράκελσος απαντάει καταφατικά στο ερώτημα «Εάν για την τέχνη και τη φύση είναι πιθανό να γεννηθεί ο άνθρωπος έξω από το σώμα της γυναίκας και της φυσικής μητέρας» (Allen και Hubbs 1980: 213).

40. Για την εικόνα της *pétroleuse*, βλ. Albert Boime, *Art and the French Commune* (1995: 109-111, 196-199), και Rupert Christiansen, *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune* (1994: 352-353).



Δημόσια διαπόμπευση γυναικών των Άνδεων στη διάρκεια μιας εκστρατείας κατά της ειδωλολατρίας. Αρχές 17ου αιώνα.

Αποικισμός και εκχριστιανισμός
Ο Κάλιμπαν και οι μάγισσες στον Νέο Κόσμο



… και έτσι λένε ότι έχουμε έρθει σ' αυτή τη γη για να καταστρέψουμε τον κόσμο. Λένε ότι οι άνεμοι όντως ρημάζουν τα σπίτια, και κόβουν τα δέντρα, και η φλόγα τα καίει, αλλά εμείς αφανίζουμε τα πάντα, κατατρώμε τη γη, αλλάζουμε την κοίτη των ποταμών, ποτέ δεν ησυχάζουμε, ποτέ δεν ξαποσταίνουμε, αλλά πάντα τρέχουμε εδώ κι εκεί, ψάχνοντας χρυσό και ασήμι, ποτέ δεν ικανοποιούμαστε, και μετά ριψοκινδυνεύουμε γι' αυτά, κάνουμε πολέμους, σκοτώνουμε ο ένας τον άλλο, ληστεύουμε, βρίζουμε, ποτέ δεν λέμε την αλήθεια και τους έχουμε στερήσει τα αναγκαία προς το ζην. Και στο τέλος καταριούνται τη θάλασσα που έχει φέρει στη γη τέτοια κακά και άγρια παιδιά.

Girolamo Benzoni, *Ιστορία του Νέου Κόσμου*, 1565

… νικημένες από τα βασανιστήρια και τον πόνο [οι γυναίκες] ήταν αναγκασμένες να ομολογήσουν ότι όντως λάτρευαν τους *ουάκας*… Θρηνολογούσαν, «Τώρα, σε αυτή τη ζωή, εμείς οι γυναίκες… είμαστε χριστιανές. Ίσως, λοιπόν, να φταίει ο ιερέας αν εμείς οι γυναίκες λατρεύουμε τα βουνά, αν το σκάμε στους λόφους και στην *πούνα*, αφού δεν υπάρχει δικαιοσύνη για εμάς εδώ.*

Felipe Guaman Poma de Ayala, *Νέο χρονικό και καλή διακυβέρνηση*, 1615

* *Huacas*: Ιεροί τόποι στους πολιτισμούς των Άνδεων, όπως κορφές και περάσματα βουνών, πηγές, ή άλλες σημαντικές για τη μυθολογία ή την ιστορία τους τοποθεσίες. *Puna*: υψίπεδο των Άνδεων. (*Σ.τ.μ.*)

Εισαγωγή

Η ιστορία του σώματος και του κυνηγιού μαγισσών που έχω παρουσιάσει βασίζεται σε μια θεώρηση, η οποία συνοψίζεται στην αναφορά στον Κάλιμπαν και τη Μάγισσα, τους χαρακτήρες από την *Τρικυμία* που συμβολίζουν την αντίσταση των Ινδιάνων της αμερικανικής ηπείρου στον αποικισμό.[1] Θεωρώ ότι παρατηρείται μία συνέχεια ανάμεσα στην υποδούλωση των πληθυσμών του Νέου Κόσμου και αυτών στην Ευρώπη, ιδιαίτερα των γυναικών, κατά τη μετάβαση προς τον καπιταλισμό. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε τη βίαιη εκδίωξη ολόκληρων κοινοτήτων από τη γη τους, μεγάλης κλίμακας εκπτώχευση, την προώθηση σταυροφοριών «εκχριστιανισμού» που καταστρέφουν την αυτονομία και τις κοινοτικές σχέσεις των ανθρώπων. Έχουμε επίσης μια διαρκή αλληλεπίδραση, κατά την οποία μορφές καταπίεσης που έχουν αναπτυχθεί στον Παλαιό Κόσμο μεταφέρονται στον Νέο και στη συνέχεια επανεισάγονται στην Ευρώπη.

Υπάρχουν διαφορές, και δεν θα πρέπει να υποτιμούνται. Μέχρι τον 18ο αιώνα, εξαιτίας της ροής χρυσού, ασημιού και άλλων υλών που έρχονταν από την αμερικανική ήπειρο στην Ευρώπη, είχε διαμορφωθεί ένας διεθνής καταμερισμός εργασίας, ο οποίος διαιρούσε το νέο παγκόσμιο προλεταριάτο επιβάλλοντας διαφορετικές ταξικές σχέσεις και συστήματα πειθαρχίας, και ο οποίος σηματοδοτεί την απαρχή εντός της εργατικής τάξης ιστοριών που συχνά βρίσκονται σε σύγκρουση μεταξύ τους. Αλλά οι ομοιότητες στη μεταχείριση των πληθυσμών στην Ευρώπη και στην Αμερική είναι αρκετές για να καταδείξουν τόσο την ύπαρξη μιας κοινής λογικής που διέπει την εξέλιξη του καπιταλισμού, όσο και τον δομικό χαρακτήρα των βιαιοτήτων που διαπράχθηκαν σε αυτήν την πορεία. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η έκταση του κυνηγιού μαγισσών στις αμερικανικές αποικίες.

Ο διωγμός γυναικών και ανδρών με την κατηγορία της μαγείας είναι ένα φαινόμενο το οποίο στο παρελθόν θεωρείτο εν πολλοίς από τους ιστορικούς ότι περιορίζεται στην Ευρώπη. Η μόνη εξαίρεση από αυτόν τον κανόνα που γινόταν αποδεκτή ήταν οι δίκες μαγισσών στο Σάλεμ, που παρέμεναν το θέμα στο οποίο συγκέντρωναν την προσοχή τους οι ερευνητές του κυνηγιού μαγισσών στον Νέο Κόσμο. Ωστόσο, σήμερα αναγνωρίζεται ότι η κατηγορία της λατρείας του διαβόλου έπαιξε επίσης ρόλο-κλειδί και στην επιβολή του αποικιακού καθεστώτος στον αμερικανικό ιθαγενή πληθυσμό. Σχετικά με αυτό το θέμα, πρέπει να αναφερθώ ιδιαίτερα σε δύο έργα που διαμορφώνουν τη βάση της επιχειρηματολογίας μου στο παρόν κεφάλαιο. Το πρώτο είναι το *Η σελήνη, ο ήλιος και οι μάγισσες* (1987) της Αϊρίν Σίλβερμπλατ,

μια μελέτη για το κυνήγι μαγισσών και τον επανακαθορισμό των έμφυλων σχέσεων στην κοινωνία των Ίνκας και το αποικιακό Περού, η οποία (απ' όσο γνωρίζω) είναι η πρώτη στα αγγλικά που αναπαριστά την ιστορία των γυναικών που κατηγορήθηκαν ως μάγισσες στις Άνδεις. Το άλλο είναι το *Μάγισσες και εξουσία* (1998) του Λουτσιάνο Παρινέτο, μια σειρά δοκιμίων που τεκμηριώνουν την επίδραση που το κυνήγι μαγισσών στην αμερικανική ήπειρο είχε στις δίκες μαγισσών στην Ευρώπη, δοκίμια τα οποία αδικεί, ωστόσο, η επιμονή του συγγραφέα ότι στις διώξεις των μαγισσών δεν έπαιζε ρόλο το φύλο των κατηγορουμένων.

Και τα δύο έργα δείχνουν ότι και στον Νέο Κόσμο το κυνήγι μαγισσών ήταν μια *προμελετημένη στρατηγική που χρησιμοποιήθηκε από τις αρχές για να ενσταλάξουν τον τρόμο*, να καταστρέψουν τη συλλογική αντίσταση, να επιβάλουν τη σιωπή σε ολόκληρες κοινότητες και να στρέψουν τα μέλη τους το ένα ενάντια στο άλλο. *Ήταν επίσης μία τακτική περίφραξης*, η οποία, κατά περίπτωση, μπορούσε να είναι περίφραξη γης, σωμάτων ή κοινωνικών σχέσεων. Πάνω απ' όλα, όπως και στην Ευρώπη, το κυνήγι μαγισσών ήταν ένα μέσο απανθρωποποίησης, και ως τέτοιο αποτελούσε μία παραδειγματική μορφή καταπίεσης που δικαιολογούσε την υποδούλωση και τη γενοκτονία.

Το κυνήγι μαγισσών δεν έκαμψε την αντίσταση των αποικιοκρατούμενων. Κυρίως εξαιτίας του αγώνα των γυναικών, η σύνδεση των Ινδιάνων της Αμερικής με τη γη, με τις τοπικές θρησκείες και τη φύση, επέζησε παρά τις διώξεις που υπέστησαν, προσφέροντας, για περισσότερο από πεντακόσια χρόνια, μια πηγή αντιαποικιακής και αντικαπιταλιστικής αντίστασης. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό για εμάς, σε μια στιγμή που επιχειρείται μια νέα επίθεση στους φυσικούς πόρους και στον τρόπο ζωής των ιθαγενών πληθυσμών σε ολόκληρο τον πλανήτη· διότι χρειάζεται να ξανασκεφτούμε τον τρόπο με τον οποίο οι κονκισταδόρες πάσχισαν να καθυποτάξουν τους αποικιοκρατούμενους πληθυσμούς, καθώς και τι επέτρεψε στους τελευταίους να ανατρέψουν αυτήν την προσπάθεια και, ενάντια στην καταστροφή του κοινωνικού και ψυχικού σύμπαντός τους, να δημιουργήσουν μια νέα ιστορική πραγματικότητα.

Η γένεση των κανιβάλων

Όταν ο Κολόμβος ταξίδεψε με το πλοίο του στις «Ινδίες», το κυνήγι μαγισσών στην Ευρώπη δεν ήταν ακόμη μαζικό φαινόμενο. Ωστόσο, ήταν ήδη συνηθισμένο οι ανώτερες τάξεις να χρησιμοποιούν την κατηγορία της λατρεί-

ας του διαβόλου ως όπλο για να χτυπήσουν πολιτικούς αντιπάλους ή για να διαβάλουν ολόκληρους πληθυσμούς (όπως τους μουσουλμάνους και τους Εβραίους). Επιπλέον, όπως γράφει ο Seymour Phillips (1994), «είχε αναπτυχθεί στη μεσαιωνική Ευρώπη μια κοινωνία διώξεων», τρεφόμενη με μιλιταρισμό και χριστιανική μισαλλοδοξία, που έβλεπε τον «Άλλο» κυρίως ως αντικείμενο προσβολής. Έτσι, δεν μας εκπλήσσει το γεγονός ότι οι «κανίβαλοι», οι «άπιστοι», οι «βάρβαροι», οι «τερατώδεις φυλές» και οι λάτρεις του διαβόλου ήταν τα «εθνογραφικά μοντέλα» με τα οποία οι Ευρωπαίοι «εισήλθαν στη νέα εποχή της επέκτασης» (σ. 62) και παρείχαν τα φίλτρα μέσα από τα οποία οι ιεραπόστολοι και οι κονκισταδόρες ερμήνευαν τις κουλτούρες, τις θρησκείες και τα σεξουαλικά έθιμα των ανθρώπων με τους οποίους έρχονταν αντιμέτωποι.[2] Και άλλα πολιτισμικά στοιχεία συνεισέφεραν επίσης στην επινόηση των «Ινδιάνων». Στίγμα τους, αλλά ίσως και προβολή της ανάγκης των Ισπανών για εργατικό δυναμικό, αποτελούσαν ιδιαίτερα η «γύμνια» τους και ο «σοδομισμός», που κατέτασσαν τους Ινδιάνους της Αμερικής στην κατηγορία όντων που ζουν σε μια ζώώδη κατάσταση (και άρα μπορούν να μετατραπούν σε υποζύγια), αν και ορισμένες αναφορές τόνιζαν ακόμη, ως μία επιπλέον απόδειξη της ζώώδους φύσης τους, τη ροπή τους να μοιράζονται και «να δίνουν οτιδήποτε έχουν σε αντάλλαγμα αντικειμένων ελάχιστης αξίας» (Hulme 1994: 198).

Ο ορισμός των ιθαγενών Αμερικανών ως κανίβαλων, λάτρεων του διαβόλου και σοδομιστών ενίσχυε τη φανταστική διήγηση ότι η Κατάκτηση δεν ήταν ένα κυνικό κυνήγι χρυσού και ασημιού, αλλά μια αποστολή μεταστροφής, ένας ισχυρισμός που βοήθησε το ισπανικό Στέμμα το 1508 να κερδίσει την ευλογία του πάπα και την ολοκληρωτική εξουσία επί της Εκκλησίας στις κτήσεις του στην αμερικανική ήπειρο. Επίσης απέτρεψε, στην αντίληψη του κόσμου και πιθανώς των ίδιων των αποίκων, την πιθανότητα οποιωνδήποτε κυρώσεων για τις βιαιότητες που θα διέπρατταν εναντίον των «Ινδιάνων», λειτουργώντας έτσι σαν μια εν λευκώ συγκατάθεση για τη χρήση φονικής βίας, ανεξάρτητα από το τι μπορεί να έκαναν τα μελλοντικά θύματα. Και όντως «το μαστίγιο, η αγχόνη και η πεδούκλα, η φυλάκιση, τα βασανιστήρια, ο βιασμός και μερικές φορές ο θάνατος έγιναν συνηθισμένα όπλα για να επιβληθεί η εργασιακή πειθαρχία» στον Νέο Κόσμο (Cockroft 1990: 19).

Σε μια πρώτη φάση, ωστόσο, η εικόνα των αποικιοκρατούμενων ως λάτρεων του διαβόλου μπορούσε να συνυπάρχει με μια πιο θετική, ακόμη και ειδυλλιακή εικόνα, η οποία παρουσίαζε τους «Ινδιάνους» ως αθώες και γενναιόδωρες υπάρξεις που «ζούσαν μια ζωή απαλλαγμένη από μόχθο και

τυραννία», φέρνοντας στον νου τον μυθικό «Χρυσό Αιώνα» ή έναν γήινο παράδεισο (Brandon 1986: 6-8˙ Sale 1991: 100-101).

Αυτός ο χαρακτηρισμός μπορεί να ήταν ένα λογοτεχνικό στερεότυπο ή, όπως έχει προτείνει, μεταξύ άλλων, ο Ρομπέρτο Φερνάντες Ρεταμάρ, το ρητορικό αντίβαρο της εικόνας του «αγρίου», που εξέφραζε την αδυναμία του Ευρωπαίου να δει τους ανθρώπους που συναντούσε ως πραγματικά ανθρώπινα όντα.[3] Αλλά αυτή η αισιόδοξη ματιά αντιστοιχούσε επίσης σε μια περίοδο της Κατάκτησης (από τη δεκαετία του 1520 μέχρι αυτήν του 1540) κατά την οποία οι Ισπανοί πίστευαν ακόμη ότι οι ιθαγενείς λαοί θα μεταστρέφονταν και θα υποτάσσονταν με ευκολία (Cervantes 1994). Ήταν η εποχή των μαζικών βαπτίσεων, όταν υπήρξε μεγάλος ζήλος για να πειστούν οι «Ινδιάνοι» να αλλάξουν τα ονόματά τους και να εγκαταλείψουν τους θεούς τους και τα σεξουαλικά τους έθιμα, ιδιαίτερα την πολυγαμία και την ομοφυλοφιλία. Γυναίκες με ακάλυπτα τα στήθη αναγκάστηκαν να καλυφθούν, άνδρες με περιζώματα αναγκάστηκαν να φορέσουν παντελόνια (Cockroft 1983: 21). Την εποχή εκείνη, όμως, ο αγώνας ενάντια στον διάβολο συνίστατο κυρίως στην τελετουργική καύση των τοπικών «ειδώλων», μολονότι επίσης πολλοί πολιτικοί και θρησκευτικοί ηγέτες από το κεντρικό Μεξικό δικάστηκαν και εκτελέστηκαν στην πυρά από τον φραγκισκανό ιερέα Χουάν ντε Θουμαράγα στα χρόνια μεταξύ του 1536 (όταν η Ιερά Εξέταση εισήχθη στη Νότια Αμερική) και του 1543.

Καθώς η Κατάκτηση προχωρούσε, ωστόσο, δεν υπήρχε χώρος για συμβιβασμούς. Είναι αδύνατο να επιβάλλει κανείς την εξουσία του σε άλλους ανθρώπους χωρίς να τους υποτιμά σε τέτοιο βαθμό ώστε να αποκλείεται κάθε πιθανότητα ταύτισης μαζί τους. Έτσι, παρά τα παλαιότερα κηρύγματα για τον ευγενή Ταΐνο, τέθηκε σε κίνηση μια ιδεολογική μηχανή που λειτουργούσε επικουρικά στη στρατιωτική και απεικόνιζε τους αποικιοκρατούμενους λαούς ως «βρόμικα» και δαιμονικά όντα που κάνουν κάθε είδους σιχαμερές πράξεις, ενώ τα ίδια εγκλήματα που παλαιότερα αποδίδονταν στην έλλειψη θρησκευτικής εκπαίδευσης –ο σοδομισμός, ο κανιβαλισμός, η αιμομιξία, η παρενδυσία– αντιμετωπίζονταν τώρα ως ενδείξεις ότι οι «Ινδιάνοι» βρίσκονταν υπό την κυριαρχία του διαβόλου και θα μπορούσε δικαιολογημένα να τους αφαιρεθεί η γη και η ζωή τους (Williams 1986: 136-137). Αναφερόμενος σε αυτήν την αλλαγή εικόνας, ο Fernando Cervantes στο *The Devil in the New World* (1994) γράφει:

> πριν από το 1530 θα ήταν δύσκολο να προβλέψει κανείς ποια από αυ-

> τές τις εικόνες θα κυριαρχούσε. Στα μέσα, ωστόσο, του 16ου αιώνα είχε θριαμβεύσει μια αρνητική, δαιμονική άποψη για τους πολιτισμούς των αμερικανών Ινδιάνων, και η επιρροή της φαινόταν να πέφτει σαν πυκνή ομίχλη σε κάθε δήλωση που γινόταν επίσημα ή ανεπίσημα για το θέμα (σ. 8).

Θα μπορούσε να υποτεθεί, με βάση τις σύγχρονες ιστορίες των «Ινδιών» –όπως του ντε Γκομάρα (1556) και του Ακόστα (1590)– ότι σε αυτή την αλλαγή οπτικής ώθησε η συνάντηση των Ευρωπαίων με ιμπεριαλιστικά κράτη όπως αυτά των Αζτέκων και των Ίνκας, των οποίων η καταπιεστική μηχανή περιλάμβανε την πρακτική των ανθρωποθυσιών (Martinez κ.ά. 1976). Στη *Φυσική και ηθική ιστορία των Ινδιών* του ιησουίτη Χοσέπ ντε Ακόστα, που εκδόθηκε στη Σεβίλλη το 1590, υπάρχουν περιγραφές που μας δίνουν μια ζωντανή αίσθηση της αποστροφής που γεννήθηκε στους Ισπανούς από τις μαζικές θυσίες που διεξάγονταν, κυρίως από τους Αζτέκους, οι οποίες περιλάμβαναν χιλιάδες νεαρούς (αιχμάλωτους πολέμου ή αγορασμένα παιδιά και σκλάβους).[4] Ωστόσο, όταν διαβάζουμε την αναφορά του Μπαρτολομέ ντε λας Κάσας [Bartolomé de las Casas] για την καταστροφή των Ινδιών ή οποιαδήποτε άλλη καταγραφή της Κατάκτησης, αναρωτιόμαστε γιατί να σοκάρονταν οι Ισπανοί από αυτήν την πρακτική, όταν οι ίδιοι δεν είχαν καμιά ηθική αναστολή να διαπράξουν ανείπωτες βιαιότητες χάριν του Θεού και του χρυσού, και, σύμφωνα με τον Κορτές [Hernán Cortés], το 1521 είχαν σφάξει 100.000 ανθρώπους, μόνο για να κατακτήσουν την Τενοτστιτλάν (Cockroft 1983: 19).

Παρομοίως, τα κανιβαλικά τελετουργικά που είχαν ανακαλύψει στην Αμερική, τα οποία εμφανίζονται με εμφατικό τρόπο στα αρχεία της Κατάκτησης, δεν θα πρέπει να διέφεραν τόσο από τις ιατρικές πρακτικές που ήταν ευρέως διαδεδομένες στην Ευρώπη εκείνη την εποχή. Τον 16ο, τον 17ο, ακόμη και τον 18ο αιώνα, το να πίνει κανείς ανθρώπινο αίμα (ιδιαίτερα το αίμα εκείνων που είχαν πεθάνει από βίαιο θάνατο) και νερό από μούμια, που το εξασφάλιζαν εμποτίζοντας ανθρώπινη σάρκα σε διάφορα οινοπνευματώδη ποτά, ήταν σε αρκετές ευρωπαϊκές χώρες μια συνηθισμένη γιατρειά για την επιληψία και άλλες αρρώστιες. Ακόμη, αυτός ο τύπος κανιβαλισμού «που περιλάμβανε ανθρώπινη σάρκα, αίμα, καρδιά, κρανίο, μεδούλι και άλλα μέρη του σώματος, δεν περιοριζόταν μόνο σε περιθωριακές ομάδες της κοινωνίας, αλλά γινόταν και από τους πλέον αξιοσέβαστους κύκλους» (Gordon-Grube 1988: 406-407).[5] Έτσι, αυτός ο νέος τρόμος που κατέλαβε

τους Ισπανούς για τους ιθαγενείς πληθυσμούς μετά το 1550, δεν μπορεί με ευκολία να αποδοθεί σε κάποιο πολιτισμικό σοκ· θα πρέπει να γίνει αντιληπτός ως μια αντίδραση εγγενής στη λογική του αποικισμού, ο οποίος πρέπει αναπόφευκτα να απανθρωποποιεί και να φοβάται αυτούς που προσπαθεί να υποδουλώσει.

Μπορούμε να αντιληφθούμε πόσο επιτυχημένη ήταν αυτή η στρατηγική από την ευκολία με την οποία οι Ισπανοί αιτιολόγησαν τα υψηλά ποσοστά θνησιμότητας από τις επιδημίες που ενέσκηψαν στην περιοχή στην αυγή της Κατάκτησης, ποσοστά τα οποία εξήγησαν ως τιμωρία του Θεού για τη ζώώδη συμπεριφορά των Ινδιάνων.[6] Επίσης, ο διάλογος που έγινε το 1550 στη Βαγιαδολίδ της Ισπανίας, ανάμεσα στον Μπαρτολομέ ντε λας Κάσας και τον ισπανό νομομαθή Χουάν Χινές ντε Σεπούλβεδα [Juan Ginés de Sepúlveda], σχετικά με το αν θα έπρεπε οι Ινδιάνοι να θεωρούνται ανθρώπινα όντα, θα ήταν αδιανόητος χωρίς μια ιδεολογική εκστρατεία που τους παρουσίαζε ως ζώα και δαίμονες.[7]

Η διάδοση εικονογραφήσεων που παρουσιάζουν τη ζωή στον Νέο Κόσμο, οι οποίες άρχισαν να κυκλοφορούν στην Ευρώπη μετά το 1550, ολοκλήρωσε αυτό το έργο υποβάθμισης, με ένα πλήθος γυμνών σωμάτων και κανιβαλικών γευμάτων (που θύμιζαν τα Σαμπάτ των μαγισσών) όπου παρουσιάζονταν ανθρώπινα κεφάλια και άκρα ως το κυρίως πιάτο. Ένα ύστερο παράδειγμα αυτού του είδους λογοτεχνίας είναι το *Le Livre des Antipodes* (Το βιβλίο των Αντιπόδων, 1630) γραμμένο από τον Γιόχαν Λούντβιχ Γκότφριντ [Johann Ludwig Gottfried], που παρουσιάζει αρκετές τρομακτικές εικόνες: γυναίκες και παιδιά που μπουκώνουν με ανθρώπινα σωθικά, ή μια κοινότητα κανιβάλων μαζεμένη γύρω από τη φωτιά, να απολαμβάνει πόδια και μπράτσα ενώ βλέπει τα υπόλοιπα μέλη του ανθρώπινου σώματος να ψήνονται. Παλαιότερες συνεισφορές στην πολιτισμική κατασκευή των Ινδιάνων της Αμερικής ως ζωώδη όντα ήταν οι εικονογραφήσεις στο *Les Singularitéz de la France Antarctique* (Οι ιδιαιτερότητες της γαλλικής Ανταρκτικής, Παρίσι 1557) του γάλλου φραγκισκανού Αντρέ Τεβέ [André Thevet], που ήδη επικεντρώνονταν στα θέματα του ανθρώπινου διαμελισμού, του μαγειρέματος και της συνεστίασης, καθώς και το *Warhaftige Historia* (Αληθής ιστορία, Μάρμπουργκ 1557) του Χανς Στάντεν [Hans Staden], όπου ο συγγραφέας περιγράφει την αιχμαλωσία του από τους κανίβαλους ιθαγενείς της Βραζιλίας (Parinetto 1998: 428).

Εκμετάλλευση, αντίσταση και δαιμονοποίηση

Η απόφαση του ισπανικού Στέμματος, τη δεκαετία του 1550, να εισαγάγει στις αμερικανικές αποικίες ένα πολύ πιο αυστηρό σύστημα εκμετάλλευσης αποτέλεσε σημείο καμπής στην αντι-ινδιάνικη προπαγάνδα και στην αντιειδωλολατρική εκστρατεία που συνόδευσαν τη διαδικασία αποικισμού. Η απόφαση αυτή οφειλόταν στην κρίση της «οικονομίας λεηλασίας», η οποία είχε εισαχθεί μετά από την Κατάκτηση, καθώς η συσσώρευση πλούτου συνέχιζε να εξαρτάται περισσότερο από την ιδιοποίηση του πλεονάσματος αγαθών των «Ινδιάνων» παρά από την απευθείας εκμετάλλευση της εργασίας τους (Spalding 1984· Stern 1982). Μέχρι τη δεκαετία του 1550, παρά τις σφαγές και την εκμετάλλευση που σχετίζονταν με το σύστημα της *encomienda*,* οι Ισπανοί δεν είχαν διαταράξει εντελώς τις οικονομικές δομές αυτάρκειας που είχαν βρει στις περιοχές που αποίκισαν. Αντιθέτως, ο πλούτος που συσσώρευαν εξαρτιόταν από τα φυλετικά συστήματα που είχαν δημιουργήσει οι Αζτέκοι και οι Ίνκας, όπου οι επιλεγμένοι αρχηγοί (οι *κασίκες* στο Μεξικό και οι *κουράκας* στο Περού) τους παρέδιδαν μερτικό από τα αγαθά και το εργατικό δυναμικό, γεγονός που υποθετικά επέτρεπε στις τοπικές οικονομίες τη δυνατότητα να επιβιώνουν. Ο φόρος υποτέλειας που απαιτούσαν οι Ισπανοί ήταν πολύ μεγαλύτερος από όσο είχαν ποτέ ζητήσει οι Αζτέκοι και οι Ίνκας από εκείνους που κατακτούσαν. Ακόμη και αυτό, όμως, δεν ήταν ικανό να ικανοποιήσει τις ανάγκες τους. Στα 1550 αντιμετώπιζαν δυσκολίες να βρουν αρκετό εργατικό δυναμικό που να καλύπτει τόσο τα *obrajes* (βιομηχανικά εργαστήρια όπου παράγονταν προϊόντα για τη διεθνή αγορά) όσο και τα ορυχεία αργύρου και υδραργύρου που είχαν μόλις ανακαλύψει, όπως τα θρυλικά ορυχεία στο Ποτοσί.[8]

Η ανάγκη να αντλήσουν περισσότερη εργασία από τους ιθαγενείς πληθυσμούς προερχόταν σε μεγάλο βαθμό από την κατάσταση στην πατρίδα, όπου το ισπανικό Στέμμα κυριολεκτικά έπλεε στον αμερικανικό χρυσό, με τον οποίο αγοράζονταν τρόφιμα και αγαθά που δεν παράγονταν πλέον στην Ισπανία. Ακόμη, ο λεηλατημένος πλούτος χρηματοδοτούσε την εδαφική επέκταση του Στέμματος στην Ευρώπη. Η εξάρτηση της εδαφικής επέκτασης από τη συνεχή άφιξη τόνων ασημιού και χρυσού από τον Νέο Κόσμο ήταν τέτοια, ώστε από τη δεκαετία του 1550 το Στέμμα ήταν έτοιμο να υποβαθμίσει την ισχύ των *encomenderos*** για να ιδιοποιηθεί την εργασία των Ινδιάνων

* Βλ. σημείωση 8 του κεφαλαίου «Η συσσώρευση της εργασίας και η υποβάθμιση των γυναικών», στις σελ. 167-168. (*Σ.τ.μ.*)

** Οι κάτοχοι των *encomiendas*. (*Σ.τ.μ.*)

στην εξόρυξη ασημιού που έφευγε για την Ισπανία.[9] Αλλά η αντίσταση στον αποικισμό αύξανε σε ένταση (Spalding 1984: 134-135˙ Stern 1982).[10] Ήταν ως αντίδραση σε αυτήν την αμφισβήτηση που, τόσο στο Μεξικό όσο και στο Περού, κηρύχθηκε πόλεμος στους ιθαγενείς πολιτισμούς, ανοίγοντας το δρόμο για τη δρακόντεια επίταση της αποικιακής κυριαρχίας.

Στο Μεξικό αυτή η στροφή έγινε το 1562, όταν με πρωτοβουλία του έπαρχου Ντιέγο ντε Λάντα ξεκίνησε μια αντι-ειδωλολατρική εκστρατεία στη χερσόνησο του Γιουκατάν, στη διάρκεια της οποίας περισσότεροι από 4.500 άνθρωποι συγκεντρώθηκαν και βασανίστηκαν αγρίως με την κατηγορία ότι τελούσαν ανθρωποθυσίες. Στη συνέχεια υποβλήθηκαν σε μια καλά ενορχηστρωμένη δημόσια τιμωρία, η οποία κατέληξε στη συντριβή των σωμάτων και του ηθικού τους (Clendinnen 1987: 71-92). Οι ποινές που επιβλήθηκαν ήταν τόσο σκληρές (μαστίγωση τόσο άγρια που το αίμα έρρεε, πολλά χρόνια σκλαβιάς στα ορυχεία) που πολλοί άνθρωποι πέθαναν ή κατέστησαν ανίκανοι για δουλειά˙ άλλοι έφυγαν από τα σπίτια τους ή αυτοκτόνησαν, έτσι ώστε η εργασία παρέλυσε και η τοπική οικονομία αποδιοργανώθηκε. Ωστόσο, οι διώξεις που οργάνωσε ο ντε Λάντα αποτέλεσαν τα θεμέλια μιας νέας αποικιακής οικονομίας, αφού δήλωναν με έμφαση στους αυτόχθονες ότι οι Ισπανοί ήταν εκεί για να παραμείνουν και ο νόμος των παλαιών θεών ήταν πια παρελθόν (*ό.π.*: 190).

Στο Περού, παρομοίως, η πρώτη μεγάλης κλίμακας επίθεση στη δαιμονολατρία έγινε στη δεκαετία του 1560 και συνέπεσε με την άνοδο του κινήματος Taki Onqoy,[11] ένα αυτόχθον χιλιαστικό κίνημα που κήρυττε ενάντια στη συνεργασία με τους Ευρωπαίους και υπέρ μιας συμμαχίας των τοπικών θεών (*ουάκας*) σε όλες τις Άνδεις, που θα έθετε τέλος στην αποικιοκρατία. Αποδίδοντας την ήττα και την αύξηση της θνησιμότητας στην εγκατάλειψη των τοπικών θεών, οι Takionqos ενθάρρυναν τους ανθρώπους να απορρίψουν τη χριστιανική θρησκεία, καθώς και τα ονόματα, τα τρόφιμα και τα ρούχα που λάμβαναν από τους Ισπανούς. Ακόμη, τους παρότρυναν να αρνηθούν τους φόρους υποτέλειας και την υποχρεωτική εργασία που τους επέβαλλαν οι Ισπανοί και να «σταματήσουν να φορούν πουκάμισα, καπέλα, σανδάλια ή οποιοδήποτε άλλο ρούχο από την Ισπανία» (Stern 1982: 53). Αν αυτό γινόταν –υπόσχονταν–, οι αναγεννημένοι *ουάκας* θα έφερναν τον κόσμο ανάποδα και θα κατέστρεφαν τους Ισπανούς, στέλνοντας αρρώστιες και πλημμύρες στις πόλεις τους, και οι ωκεανοί θα φούσκωναν ώστε να διαγράψουν κάθε μνήμη της ύπαρξής τους (Stern 1982: 52-64).

Οι Takionqos αποτελούσαν σοβαρή απειλή, αφού, καλώντας σε μια συμ-

μαχία των *ουάκας* σε ολόκληρη την περιοχή των Άνδεων, το κίνημα σηματοδοτούσε την απαρχή μιας νέας αίσθησης ταυτότητας που μπορούσε να υπερβεί τους διαχωρισμούς που συνδέονταν με την παραδοσιακή οργάνωση των *ayullus* (οικογενειακές μονάδες). Σύμφωνα με τον Stern (1982), σηματοδοτούσε την πρώτη στιγμή που οι άνθρωποι των Άνδεων άρχιζαν να σκέφτονται τον εαυτό τους ως ένα λαό, ως «Ινδιάνους» (σ. 59) και, πράγματι, το κίνημα είχε ευρεία εξάπλωση «βόρεια μέχρι τη Λίμα, ανατολικά μέχρι το Κούσκο, και από την ακρότατη *πούνα* του νότου μέχρι τη Λα Πας της σύγχρονης Βολιβίας» (Spalding 1984: 246). Η απάντηση ήρθε με την εκκλησιαστική Σύνοδο που συνήλθε στη Λίμα το 1567, η οποία επέβαλε ότι οι ιερείς θα έπρεπε «να ξεριζώσουν τις αναρίθμητες προλήψεις, τελετές και διαβολικές ιεροτελεστίες των Ινδιάνων. Είχαν επίσης καθήκον να εξαλείψουν τη μέθη, να συλλάβουν τους μάγους-γιατρούς, και, κυρίως, να ανακαλύψουν και να καταστρέψουν τα ιερά και τα φυλακτά» που συνδέονταν με τη λατρεία των τοπικών θεών (*ουάκας*). Αυτές οι συστάσεις επαναλήφθηκαν σε μία σύνοδο στο Κίτο το 1570, όπου και πάλι καταγγέλθηκε ότι «υπάρχουν γνωστοί μάγοι-γιατροί οι οποίοι… περιφρουρούν τους *ουάκας* και συνομιλούν με τον διάβολο» (Hemming 1970: 397).

Οι *ουάκας* ήταν βουνά, πηγές, πέτρες και ζώα που ενσάρκωναν τα πνεύματα των προγόνων. Ως τέτοιους, τους φρόντιζαν συλλογικά, τους έφερναν τροφές και τους λάτρευαν, καθώς όλοι τούς αναγνώριζαν ως την κύρια οδό σύνδεσης με τη γη και τις αγροτικές πρακτικές που ήταν κομβικές για την οικονομική αναπαραγωγή. Οι γυναίκες τούς μιλούσαν, όπως κάνουν ακόμη και σήμερα σε μερικές περιοχές της Νότιας Αμερικής, για να διασφαλίσουν μια υγιή σοδειά (Descola 1994: 191-214).[12] Η καταστροφή τους ή η απαγόρευση της λατρείας τους σήμαινε επίθεση στην κοινότητα, στις ιστορικές της ρίζες, στη σύνδεση των ανθρώπων με τη γη και στην έντονη πνευματική τους σχέση με τη φύση. Οι Ισπανοί είχαν συνείδηση του γεγονότος, και τη δεκαετία του 1550 ξεκίνησαν μια συστηματική καταστροφή οτιδήποτε τους έμοιαζε με λατρευτικό αντικείμενο. Όσα γράφουν οι Claude Baudez και Sydney Picasso (1992) για την αντι-ειδωλολατρική εκστρατεία που διηύθυναν οι φραγκισκανοί ενάντια στους Μάγιας στο Γιουκατάν, ισχύουν επίσης και για το υπόλοιπο Μεξικό και το Περού:

> Είδωλα καταστρέφονταν, ναοί καίγονταν, και όλοι όσοι τελούσαν τοπικές τελετουργίες και θυσίες τιμωρούνταν με θάνατο· γιορτές όπως συμπόσια, τραγούδια και χοροί, καθώς επίσης καλλιτεχνικές και πνευμα-

> τικές δραστηριότητες (ζωγραφική, γλυπτική, παρατήρηση των άστρων, ιερογλυφική γραφή) –που υπήρχε η υποψία ότι πηγή έμπνευσής τους ήταν ο διάβολος– απαγορεύονταν, και όσοι συμμετείχαν σε αυτές συλλαμβάνονταν δίχως οίκτο (σ. 21).

Αυτή η διαδικασία κινήθηκε παράλληλα με τη μεταρρύθμιση που απαίτησε το ισπανικό Στέμμα, η οποία ενέτεινε την εκμετάλλευση της εργασίας των ιθαγενών για να διασφαλίσει την εισροή μεγαλύτερης ποσότητας χρυσού και ασημιού στα χρηματοκιβώτιά του. Δύο μέτρα εισήχθησαν για αυτό το σκοπό, και αμφότερα διευκολύνθηκαν από την αντι-ειδωλολατρική εκστρατεία. Πρώτον, αυξήθηκε σε μεγάλο βαθμό το ποσοστό εργατικού δυναμικού που είχαν την υποχρέωση να προσφέρουν για τα ορυχεία και τα *obrajes* οι τοπικοί αρχηγοί, και επιφορτίστηκε με την επιβολή του νέου κανόνα ο τοπικός εκπρόσωπος του Στέμματος (*corregidore*), ο οποίος είχε τη δικαιοδοσία να συλλαμβάνει και να επιβάλλει διάφορες τιμωρίες σε περίπτωση αποτυχίας των αρχηγών να ανταποκριθούν. Επιπλέον, άρχισε να εφαρμόζεται ένα σχέδιο επανεγκαταστάσεων (*reducciones*), που μετακινούσε μεγάλο μέρος του αγροτικού πληθυσμού σε επιλεγμένα χωριά, έτσι ώστε να τεθεί υπό πιο άμεσο έλεγχο. Η καταστροφή των *ουάκας* και οι διώξεις ενάντια στην προγονική θρησκεία που συνδεόταν με αυτούς είχαν αποφασιστική σημασία και για τα δύο αυτά μέτρα, καθώς οι *reducciones* ενισχύονταν από τη δαιμονοποίηση των τοπικών σημείων λατρείας.

Ωστόσο, σύντομα έγινε φανερό ότι παρά τον επιφανειακό εκχριστιανισμό, οι άνθρωποι συνέχιζαν να λατρεύουν τους θεούς τους, όπως ακριβώς συνέχιζαν να επιστρέφουν στα *milpas* (τα χωράφια τους), μετά την εκδίωξη από τα σπίτια τους. Έτσι, αντί να μειωθεί, η επίθεση στους τοπικούς θεούς με τον καιρό εντάθηκε, με αποκορύφωμα την περίοδο μεταξύ του 1619 και του 1660, όταν η καταστροφή των ειδώλων συνοδεύτηκε από ένα πραγματικό κυνήγι μαγισσών, αυτή τη φορά με στόχο ιδιαίτερα τις γυναίκες. Η Κάρεν Σπάλντινγκ [Karen Spalding] έχει περιγράψει ένα από αυτά τα κυνήγια μαγισσών που διεξήγαγε ο ιερέας-ιεροεξεταστής Δον Χουάν Σαρμιέντο στο *repartimiento** του Ουαροτσιρί το 1660. Όπως αναφέρει, η εξέταση διεξήχθη με βάση το πρότυπο του κυνηγιού μαγισσών στην Ευρώπη. Ξεκίνησε με την ανάγνωση του διατάγματος ενάντια στην ειδωλολατρία και με ένα θρησκευτικό κήρυγμα ενάντια σε αυτήν την αμαρτία. Ακολούθησαν οι καταγγελίες

* Βλ. σημείωση 8 του κεφαλαίου «Η συσσώρευση της εργασίας και η υποβάθμιση των γυναικών», στις σελ. 167-168. (*Σ.τ.μ.*)

ανώνυμων πληροφοριοδοτών, μετά έγιναν ερωτήσεις στους υπόπτους, χρήση βασανιστηρίων για να αποσπασθούν ομολογίες, και μετά η καταδίκη και η ποινή που, σε αυτήν την περίπτωση, συνίστατο σε δημόσιο μαστίγωμα, εξορία και άλλες μορφές εξευτελισμού.

> Οι άνθρωποι που καταδικάστηκαν μεταφέρθηκαν στην πλατεία… Τους έβαλαν πάνω σε μουλάρια και γαϊδούρια με ξύλινους σταυρούς μήκους περίπου έξι ιντσών στο λαιμό τους. Διατάχθηκαν να φορούν αυτά τα σύμβολα της ταπείνωσης από εκείνη την ημέρα και στο εξής. Στα κεφάλια τους, οι θρησκευτικές αρχές έβαλαν μια μεσαιωνική *coroza*, ένα κάλυμμα σε σχήμα κώνου φτιαγμένο από λεπτό χαρτόνι που ήταν σύμβολο ατίμωσης στην Καθολική Ευρώπη. Κάτω από αυτά τα καλύμματα, τα μαλλιά ήταν κομμένα – ένα σημάδι εξευτελισμού στις Άνδεις. Όσοι καταδικάστηκαν να μαστιγωθούν είχαν τις πλάτες τους ακάλυπτες. Σχοινιά ήταν τοποθετημένα γύρω από το λαιμό τους. Παρέλαυναν με αργό βηματισμό μέσα από τους δρόμους της πόλης, με έναν τελάλη μπροστά τους που διάβαζε φωναχτά τα εγκλήματά τους… Μετά από αυτό το θέαμα, τους πήγαιναν πίσω, μερικούς με τις πλάτες τους να αιμορραγούν, μαστιγωμένους είκοσι, σαράντα, εκατό φορές από τον δήμιο του χωριού που τους χτυπούσε με τη «γάτα με τις εννιά ουρές» (Spalding 1984: 256).

Η Σπάλντινγκ καταλήγει:

> Οι εκστρατείες ενάντια στην ειδωλολατρία ήταν παραδειγματικού τύπου τελετουργίες, θεατρικές παραστάσεις με διδακτικό σκοπό, που απευθύνονταν τόσο στο κοινό όσο και στους συμμετέχοντες, όπως γινόταν και με τους δημόσιους απαγχονισμούς στη μεσαιωνική Ευρώπη (*ό.π.*: 265).

Στόχος τους ήταν να εκφοβίσουν τον πληθυσμό, να δημιουργήσουν ένα «χώρο θανάτου»[13] όπου οι δυνάμει επαναστάτες θα παρέλυαν τόσο από το φόβο που θα προτιμούσαν να αποδεχτούν το καθετί παρά να αντιμετωπίσουν την ίδια δοκιμασία με αυτούς που δημόσια μαστιγώθηκαν και ταπεινώθηκαν. Ως προς αυτό, οι Ισπανοί εν μέρει τα κατάφεραν. Έχοντας να αντιμετωπίσουν βασανιστήρια, ανώνυμες καταγγελίες και δημόσιες ταπεινώσεις, πολλές συμμαχίες και φιλίες διαλύθηκαν˙ η πίστη των ανθρώπων στην αποτελεσματικότητα των θεών τους ατόνησε, και η λατρεία τους μετατράπηκε από συλλογική πρακτική, όπως ήταν στην Αμερική πριν από την Κατάκτηση, σε μια κρυφή, ατομική πρακτική.

Σύμφωνα με την Σπάλντινγκ, οι αλλαγές που με τον καιρό επήλθαν στη

φύση των κατηγοριών φανερώνουν το πόσο βαθιά επηρεάστηκε η κοινωνική δομή από αυτές τις εκστρατείες εκφοβισμού. Ενώ τη δεκαετία του 1550 οι άνθρωποι μπορούσαν να παραδέχονται ανοιχτά την προσωπική τους αφοσίωση ή την αφοσίωση της κοινότητάς τους στην παραδοσιακή τους θρησκεία, τη δεκαετία του 1650 τα εγκλήματα για τα οποία κατηγορούνταν επικεντρώθηκαν στη «μαγεία», μια πρακτική που προϋπέθετε μυστικές ενέργειες, και σε συνεχώς μεγαλύτερο βαθμό ομοίαζαν στις κατηγορίες που διατυπώνονταν εναντίον των μαγισσών στην Ευρώπη. Στην εκστρατεία που έγινε το 1660 στην περιοχή Ουαροτσιρί, για παράδειγμα, «τα εγκλήματα που αποκαλύφθηκαν από τις αρχές… αφορούσαν την άσκηση θεραπευτικών πρακτικών, την εύρεση χαμένων αγαθών και άλλες μορφές αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε “μαγεία του χωριού”». Ωστόσο, η ίδια εκστρατεία αποκάλυψε ότι, παρά τους διωγμούς, στα μάτια των κοινοτήτων «οι πρόγονοι και οι *ουάκας* παρέμεναν θεμελιώδεις για την επιβίωσή τους» (Spalding 1984: 261).

Γυναίκες και μάγισσες στην Αμερική

Δεν είναι σύμπτωση ότι «οι περισσότεροι από τους ανθρώπους που καταδικάστηκαν το 1660 στο Ουαροτσιρί ήταν γυναίκες (είκοσι οκτώ από τους τριάντα δύο)» (Spalding 1984: 258), ούτε και ότι οι γυναίκες αποτελούσαν την κύρια δύναμη του κινήματος Taki Onqoy. Ήταν οι γυναίκες αυτές που υπερασπίζονταν ακλόνητα τον παλαιό τρόπο ζωής και αντιμάχονταν τη νέα δομή της εξουσίας, προφανώς επειδή ήταν επίσης σε αυτές που επενεργούσε με τον πιο αρνητικό τρόπο.

Οι γυναίκες κατείχαν ισχυρή θέση στις προκολομβιανές κοινωνίες, όπως φαίνεται από την παρουσία πολλών σημαντικών γυναικείων θεοτήτων στις θρησκείες τους. Όταν ο Ερνάντες ντε Κόρδοβα έφτασε σε ένα νησί ανοιχτά από τη χερσόνησο του Γιουκατάν το 1517, το ονόμασε Νησί των Γυναικών «επειδή οι ναοί που επισκέπτονταν περιλάμβαναν πλήθος γυναικείων ειδώλων» (Baudez και Picasso 1992: 17). Πριν την Κατάκτηση, οι γυναίκες στην Αμερική είχαν τις οργανώσεις τους, τις κοινωνικά αναγνωρισμένες σφαίρες δραστηριότητάς τους, και, παρά το ότι δεν ήταν ίσες με τους άνδρες,[14] θεωρούνταν συμπληρωματικές ως προς αυτούς στη συνεισφορά τους στην οικογένεια και την κοινωνία.

Εκτός από αγρότισσες, υπεύθυνες για τις οικιακές εργασίες και υφάντριες, επιφορτισμένες με την παραγωγή των χρωματιστών ενδυμάτων που φοριόντουσαν καθημερινά και κατά τη διάρκεια των τελετών, ήταν

επίσης αγγειοπλάστριες, καλλιεργήτριες βοτάνων, πρακτικές θεραπεύτριες (*curanderas*) και ιέρειες (*sacerdotisas*) στην υπηρεσία εφέστιων θεών. Στο νότιο Μεξικό, στην περιοχή της Οαχάκα, συνδέονταν με την παραγωγή του *πούλκε-μαγκέι*, μιας ιερής ουσίας που πιστεύανε ότι είχε εφευρεθεί από τους θεούς και σχετιζόταν με την Μαγιαουέλ, μια θεότητα που συμβόλιζε τη μητέρα-γη και αποτελούσε το «επίκεντρο της αγροτικής θρησκείας» (Taylor 1970: 31-32).

Με την άφιξη όμως των Ισπανών όλα άλλαξαν, καθώς έφεραν στις αποσκευές τους τις μισογυνικές τους αντιλήψεις και μετέβαλαν την οικονομία και την πολιτική εξουσία με τρόπους που ευνοούσαν τους άνδρες. Οι γυναίκες υπέφεραν επίσης από τους παραδοσιακούς αρχηγούς που, για να διατηρήσουν την εξουσία τους, άρχισαν να καταλαμβάνουν την κοινοτική γη και να αποκλείουν τις γυναίκες μέλη των κοινοτήτων από τη χρήση της γης και τα δικαιώματά τους στο νερό. Με αυτόν τον τρόπο, οι γυναίκες υποβιβάστηκαν εντός της αποικιακής οικονομίας σε θέσεις υπηρετικές, δουλεύοντας ως παραδουλεύτρες (για τους *encomenderos*, τους ιερωμένους, τους *corregidores*) ή ως υφάντριες στα *obrajes*. Οι γυναίκες εξαναγκάστηκαν επίσης να ακολουθούν τους συζύγους τους όταν αυτοί έπρεπε να εργαστούν υπό καθεστώς *mita** στα ορυχεία –μια μοίρα που οι άνθρωποι θεωρούσαν χειρότερη και από το θάνατο–, αφού το 1528 οι αρχές όρισαν ότι τα ζευγάρια έπρεπε να μένουν μαζί, έτσι ώστε να υποχρεώνουν τις γυναίκες και τα παιδιά από τούδε και στο εξής, εκτός από την προετοιμασία του φαγητού για τους άνδρες εργάτες, να εργάζονται επιπλέον στα ορυχεία.

Μια άλλη αιτία υποβάθμισης των γυναικών ήταν η νέα νομοθεσία που θεσπίστηκε από τους Ισπανούς και κήρυσσε παράνομη την πολυγαμία, με αποτέλεσμα, από τη μια στιγμή στην άλλη, οι άνδρες είτε να πρέπει να χωρίσουν από τις γυναίκες τους είτε να τις δηλώσουν ως υπηρέτριες (Mayer 1981), ενώ τα παιδιά που είχαν προκύψει από αυτές τις ενώσεις κατηγοριοποιήθηκαν σε πέντε διαφορετικούς τύπους νόθων (Nash 1980: 143). Κατά ειρωνικό τρόπο, όταν με την άφιξη των Ισπανών οι πολυγαμικές ενώσεις διαλύθηκαν, καμιά ιθαγενής γυναίκα δεν ήταν ασφαλής από το βιασμό ή την εκμετάλλευση, καθώς πολλοί άνδρες, αντί να παντρεύονται, άρχισαν να στρέφονται σε πόρνες (Hemming 1970). Στην ευρωπαϊκή φαντασία, η ίδια η Αμερική ήταν μια ξαπλωμένη γυμνή γυναίκα, που με σαγηνευτικό τρόπο προσκαλούσε τον ξένο λευκό που ερχόταν. Κατά καιρούς, μάλιστα, ήταν οι

* Βλ. σημείωση 8 του κεφαλαίου «Η συσσώρευση της εργασίας και η υποβάθμιση των γυναικών», στις σελ. 167-168. (*Σ.τ.μ.*)

ίδιοι οι «ινδιάνοι» άνδρες που παρέδιδαν τις γυναίκες συγγενείς τους στους ιερωμένους ή τους *encomenderos,* με αντάλλαγμα κάποια οικονομική ανταμοιβή ή μια δημόσια θέση.

Για όλους αυτούς τους λόγους, οι γυναίκες έγιναν οι κύριοι εχθροί της αποικιακής κυριαρχίας, αρνούμενες να παρακολουθούν τη Θεία Λειτουργία, να βαπτίζουν τα παιδιά τους ή να συνεργάζονται με οποιονδήποτε τρόπο με τις αποικιακές αρχές και τους ιερείς. Στις Άνδεις μερικές αυτοκτόνησαν και σκότωσαν τα αρσενικά παιδιά τους, πιθανώς για να μην τα στείλουν στα ορυχεία και επίσης από απέχθεια, απ' ό,τι φαίνεται, για την κακομεταχείριση που υφίσταντο από τους άρρενες συγγενείς τους (Silverblatt 1987). Άλλες οργάνωσαν τις κοινότητές τους, και μπροστά στη λιποταξία πολλών τοπικών αρχηγών οι οποίοι εντάχθηκαν στην αποικιακή δομή, έγιναν ιέρειες, αρχηγοί, και φρουροί των *ουάκας*, αναλαμβάνοντας αρμοδιότητες που ποτέ στο παρελθόν δεν ασκούσαν. Αυτό εξηγεί το γιατί οι γυναίκες ήταν η ραχοκοκαλιά του κινήματος Taki Onqoy. Στο Περού έκαναν επίσης εξομολογήσεις, για να προετοιμάσουν τους ανθρώπους για τις συναντήσεις τους με τους καθολικούς ιερωμένους, συμβουλεύοντάς τους για το τι θα ήταν ασφαλές να τους πουν και τι δεν θα έπρεπε να αποκαλύψουν. Και ενώ πριν από την Κατάκτηση οι γυναίκες ήταν υπεύθυνες αποκλειστικά για τις αφιερωμένες στις γυναικείες θεότητες τελετουργίες, στη συνέχεια έγιναν βοηθοί ή επικεφαλής ιερουργοί σε λατρείες αφιερωμένες σε άνδρες προγόνους *ουάκας* – κάτι που πριν από την Κατάκτηση ήταν απαγορευμένο (Stern 1982). Επίσης πολεμούσαν την αποικιακή εξουσία με το να αποσύρονται στα υψίπεδα (*πούνας*) όπου μπορούσαν να ασκήσουν την παλαιά θρησκεία. Όπως γράφει η Αϊρίν Σίλβερμπλατ:

> Ενώ οι άνδρες ιθαγενείς συχνά γλίτωναν την καταπίεση της *mita* και των φόρων υποτέλειας εγκαταλείποντας τις κοινότητές τους και πηγαίνοντας να δουλέψουν ως *yaconas* (ημι-δουλοπάροικοι) στις συνενωμένες *haciendas*,* οι γυναίκες το έσκαγαν στις *πούνας*, απρόσιτες και πολύ μακριά από τις *reducciones* των γηγενών κοινοτήτων τους. Όταν βρίσκονταν στις *πούνας*, οι γυναίκες απέρριπταν τις δυνάμεις και τα σύμβολα της καταπίεσής τους, απειθώντας στην ισπανική διοίκηση, τους ιερωμένους, όπως επίσης και στους αξιωματούχους των δικών τους κοινοτήτων. Ακόμη, απέρριπταν σθεναρά την αποικιακή ιδεολογία που ενίσχυε την

* Οι *haciendas* ήταν μεγάλα κτήματα που είχαν παραχωρηθεί στους κονκισταδόρες, με φυτείες, ορυχεία ή και εργοστάσια. (*Σ.τ.μ.*)

> καταπίεσή τους, αρνούμενες να πάνε στη Θεία Λειτουργία, να συμμετέχουν στις εξομολογήσεις της Καθολικής Εκκλησίας ή να μάθουν το Καθολικό δόγμα. Και το σημαντικότερο, οι γυναίκες δεν απέρριπταν απλώς τον καθολικισμό· επέστρεφαν στην παλαιά θρησκεία τους και, όσο μπορούσαν περισσότερο, στην ποιότητα των κοινωνικών σχέσεων που επέτρεπε η θρησκεία τους (1987: 197).

Κατηγορώντας, λοιπόν, τις γυναίκες ως μάγισσες, οι Ισπανοί στοχοποιούσαν τόσο αυτούς που ασκούσαν την παλαιά θρησκεία όσο και τους υποκινητές της αντιαποικιακής εξέγερσης, ενώ συγχρόνως επιχειρούσαν να επανακαθορίσουν «τις σφαίρες δραστηριοτήτων στις οποίες μπορούσαν να συμμετέχουν οι ιθαγενείς γυναίκες» (Silverblatt 1987: 160). Όπως επισημαίνει η Σίλβερμπλατ, η έννοια της μαγείας ήταν ξένη στην κοινωνία των Άνδεων. Στο Περού, όπως και σε κάθε προβιομηχανική κοινωνία, πολλές γυναίκες «ειδικεύονταν στην ιατρική γνώση», καθώς ήταν εξοικειωμένες με τις ιδιότητες των βοτάνων και των φυτών, και πολλές επίσης ήταν μάντισσες. Αλλά η χριστιανική αντίληψη του διαβόλου τούς ήταν άγνωστη. Παρ' όλα αυτά, τον 17ο αιώνα, υπό την επίδραση των βασανιστηρίων, των έντονων διώξεων και της «βίαιης πολιτισμικής αλλοτρίωσης», οι γυναίκες των Άνδεων που συλλαμβάνονταν, στην πλειοψηφία τους γριές και φτωχές, έφτασαν να κατηγορούν τον εαυτό τους για τα ίδια εγκλήματα με τα οποία κατηγορούνταν οι γυναίκες στις δίκες μαγισσών στην Ευρώπη: συμφωνίες και συνουσία με τον Διάβολο, παροχή θεραπευτικών βοτάνων, χρήση καταπλασμάτων, πτήσεις στον αέρα, κατασκευή κέρινων ομοιωμάτων (Silverblatt 1987: 174). Επίσης ομολογούσαν ότι λάτρευαν πέτρες, βουνά και πηγές και άφηναν προσφορές στους *ουάκας*. Και το χειρότερο ήταν ότι ομολογούσαν πως έκαναν μάγια στις αρχές ή σε άλλους ισχυρούς άνδρες και προκαλούσαν το θάνατό τους (*ό.π.*: 187-188).

Τα βασανιστήρια και ο τρόμος χρησιμοποιήθηκαν όπως και στην Ευρώπη για να αναγκάσουν τις κατηγορούμενες αυτές να αποκαλύψουν και άλλα ονόματα, έτσι ώστε ο κύκλος των διώξεων να διευρύνεται συνεχώς. Ένας όμως από τους στόχους του κυνηγιού μαγισσών, η απομόνωση των μαγισσών από την υπόλοιπη κοινότητα, δεν επιτεύχθηκε. Οι μάγισσες των Άνδεων δεν μετατράπηκαν σε παρίες. Αντιθέτως, «ήταν περιζήτητες ως *comadres* [κουμπάρες, νονές] και η παρουσία τους θεωρείτο απαραίτητη στις άτυπες συγκεντρώσεις των χωρικών, αφού, στη συνείδηση των αποικιοκρατούμενων, η μαγεία, η διατήρηση των αρχαίων παραδόσεων και η συνειδητή πολι-

τική αντίσταση συνδέθηκαν σε μεγάλο βαθμό» (*ό.π.*). Όντως, η διατήρηση της αρχαίας θρησκείας οφείλεται κυρίως στην αντίσταση των γυναικών. Υπήρξαν όμως αλλαγές στη νοηματοδότηση των πρακτικών που συνδέονταν με αυτήν. Η λατρεία έγινε μυστική, εις βάρος της συλλογικής φύσης που είχε στην περίοδο πριν από την Κατάκτηση. Αλλά οι δεσμοί με τα βουνά και τους άλλους τόπους των *ουάκας* δεν καταλύθηκαν.

Συναντούμε μια παρόμοια κατάσταση στο κεντρικό και το νότιο Μεξικό, όπου ορισμένες γυναίκες, κυρίως οι ιέρειες, έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην υπεράσπιση των κοινοτήτων τους και του πολιτισμού τους. Σε αυτή την περιοχή, σύμφωνα με τα όσα γράφει ο Αντόνιο Γκαρσία ντε Λεόν [Antonio García de León] στο βιβλίο του *Resistencia y Utopía* (Αντίσταση και ουτοπία), από την Κατάκτηση και μετά, οι γυναίκες «κατεύθυναν ή έπαιζαν συμβουλευτικό ρόλο σε όλες τις σημαντικές αντιαποικιακές εξεγέρσεις» (de León 1985, τόμ. Α΄: 31). Στην Οαχάκα η παρουσία των γυναικών στις λαϊκές εξεγέρσεις συνεχίστηκε και κατά τον 18ο αιώνα, και μάλιστα, σε μία από τις τέσσερις περιπτώσεις εξεγέρσεων, οδήγησαν την επίθεση ενάντια στις αρχές «και ήταν εμφανώς πιο επιθετικές, προσβλητικές και εξεγερτικές» (Taylor 1979: 116). Επίσης στην Τσιάπας έπαιξαν κομβικό ρόλο στη διατήρηση της παλαιάς θρησκείας και στη συνέχιση του αγώνα ενάντια στην αποικιοκρατία. Έτσι, όταν το 1524 οι Ισπανοί εξαπέλυσαν μια πολεμική εκστρατεία για να υποδουλώσουν τους εξεγερμένους ιθαγενείς της Τσιάπας, ήταν μια ιέρεια αυτή που οδήγησε τα στρατεύματα εναντίον τους. Οι γυναίκες συμμετείχαν επίσης στα παράνομα δίκτυα των ειδωλολατρών και των αντιστεκόμενων, τα οποία κατά καιρούς ανακάλυπτε το ιερατείο. Για παράδειγμα, το 1584, όταν επισκέφτηκε την Τσιάπας ο επίσκοπος Πέδρο ντε Φέρια, του είπαν ότι αρκετοί τοπικοί ινδιάνοι αρχηγοί ασκούσαν ακόμη την παλαιά θρησκεία και ότι τους συμβούλευαν γυναίκες, με τις οποίες καλλιεργούσαν μιαρές συνήθειες όπως τελετές (παρόμοιες με αυτές του Σαμπάτ) κατά τη διάρκεια των οποίων συνευρίσκονταν και μετατρέπονταν σε θεούς και θεές. Σε αυτές τις τελετές οι γυναίκες είχαν την ευθύνη να φέρνουν βροχή και να δίνουν πλούτη σε όσους το ζητούσαν (de León 1985, τόμ. Α΄: 76).

Είναι ειρωνικό, λοιπόν, με βάση αυτήν την καταγραφή, το γεγονός ότι ο Κάλιμπαν και όχι η μητέρα του η Συκόραξ, η μάγισσα, επρόκειτο να θεωρηθεί από τους επαναστάτες της Λατινικής Αμερικής σύμβολο της αντίστασης στην αποικιοκρατία. Διότι ο Κάλιμπαν μπορούσε μόνο να πολεμήσει τον αφέντη του με το να τον καταριέται στη γλώσσα που έμαθε από αυτόν, εξαρτώμενος έτσι στην εξέγερσή του από τα «εργαλεία του αφέντη του».

Μπορούσε επίσης να παραπλανηθεί, πιστεύοντας ότι η απελευθέρωσή του μπορεί να έρθει μέσα από ένα βιασμό και από τις πρωτοβουλίες μερικών οπορτουνιστών λευκών προλετάριων που είχαν μετοικίσει στον Νέο Κόσμο και τους οποίους λάτρευε ως θεούς. Αντίθετα η Συκόραξ, μια μάγισσα που «είχε τόση δύναμη που κυβερνούσε το φεγγάρι, έφερνε την πλημμυρίδα και την άμπωτη» (*Η τρικυμία*, Πράξη V, Σκηνή 1), θα μπορούσε να έχει διδάξει στον γιο της να εκτιμά τις τοπικές δυνάμεις –τη γη, τα νερά, τα δέντρα, «τους θησαυρούς της φύσης»– και εκείνους τους κοινοτικούς δεσμούς που, παρά τους αιώνες δεινών, συνεχίζουν μέχρι σήμερα να τρέφουν τον απελευθερωτικό αγώνα, και που στοίχειωναν ήδη, ως υπόσχεση, τη φαντασία του Κάλιμπαν:

> Μη φοβάσαι· το νησί είναι γεμάτο θορύβους, ήχους και μελωδίες
> Που ευφραίνουν και δεν βλάπτουν. Καμιά φορά
> Χιλιάδες όργανα με ήχους διαπεραστικούς βομβίζουνε στ' αυτιά μου
> Και άλλοτε φωνές που, αν τύχει και έχω μόλις ξυπνήσει
> Από λήθαργο, μ' αποκοιμίζουν πάλι· και τότε, στα όνειρά μου,
> Βλέπω να σκίζονται τα σύννεφα και να μου δείχνουν θησαυρούς
> Σαν έτοιμους απάνω μου να πέσουνε· κι όταν ξυπνάω,
> Φωνάζω, και θέλω να ξαναδώ τα ίδια όνειρα.
>
> (*Η τρικυμία*, Πράξη III [ελλ. έκδοση: σ. 74])

Οι μάγισσες της Ευρώπης και οι «Ινδιάνοι»

Είχε το κυνήγι μαγισσών στον Νέο Κόσμο κάποια επίδραση στα γεγονότα στην Ευρώπη; Ή οι δύο διωγμοί απλώς αντλούσαν από την ίδια πηγή καταπιεστικών στρατηγικών και τακτικών που η άρχουσα τάξη στην Ευρώπη είχε σφυρηλατήσει ήδη από τον Μεσαίωνα με το διωγμό των αιρετικών;

Θέτω αυτές τις ερωτήσεις έχοντας κατά νου την άποψη που ανέπτυξε ο ιταλός ιστορικός Λουτσιάνο Παρινέτο, ο οποίος υποστηρίζει ότι το κυνήγι μαγισσών στον Νέο Κόσμο είχε σημαντικότατη επίδραση στην ανάπτυξη της ιδεολογίας για τη μαγεία στην Ευρώπη, όπως επίσης και στη χρονολόγηση του κυνηγιού μαγισσών στην Ευρώπη.

Εν συντομία, η άποψη του Παρινέτο είναι ότι, υπό την επίδραση της εμπειρίας της Αμερικής, το κυνήγι μαγισσών στην Ευρώπη μετατράπηκε σε μαζικό φαινόμενο στο δεύτερο μισό του 16ου αιώνα. Διότι στην Αμερική οι αρχές και το ιερατείο βρήκαν την επιβεβαίωση των αντιλήψεών τους για τη λατρεία του διαβόλου, φτάνοντας να πιστεύουν στην ύπαρξη ολόκληρων

πληθυσμών από μάγισσες, μια δοξασία που στη συνέχεια εφάρμοσαν στην εκστρατεία εκχριστιανισμού στην Ευρώπη. Έτσι, μια ακόμη εισαγωγή από τον Νέο Κόσμο, που περιγραφόταν από τους ιεραπόστολους ως «η χώρα του διαβόλου», ήταν η υιοθέτηση από το ευρωπαϊκό κράτος *της εξόντωσης ως πολιτικής στρατηγικής*, η οποία πιθανώς ενέπνευσε τη σφαγή των Ουγενότων και τη μαζικοποίηση του κυνηγιού μαγισσών που ξεκίνησε στις τελευταίες δεκαετίες του 16ου αιώνα (Parinetto 1998: 417-435).[15]

Σύμφωνα με τον Παρινέτο, τεκμήριο της ουσιαστικής σύνδεσης των δύο διωγμών αποτελεί η χρήση από τους δαιμονολόγους στην Ευρώπη των αναφορών που έρχονταν από τις «Ινδίες». Ο Παρινέτο επικεντρώνει την προσοχή του στον Ζαν Μποντέν, αλλά αναφέρει επίσης τον Φραντσέσκο Μαρία Γκουάτσο και παραθέτει, ως παράδειγμα όπου η μεταφύτευση του κυνηγιού μαγισσών της Αμερικής «επιστρέφει στη γενέτειρά της», την περίπτωση του ιεροεξεταστή Πιέρ Λανκρ, ο οποίος κατά τη διάρκεια των διωγμών που κράτησαν αρκετούς μήνες στην περιοχή της Λαμπούρ (στη Χώρα των Βάσκων), κατήγγειλε ολόκληρο τον γυναικείο πληθυσμό ως μάγισσες. Ο Παρινέτο παραθέτει ακόμη, ως απόδειξη της επιστημονικής του άποψης, μια σειρά θεμάτων τα οποία απέκτησαν προεξέχουσα σημασία στο ρεπερτόριο του κυνηγιού μαγισσών στην Ευρώπη στο δεύτερο μισό του 16ου αιώνα: ο κανιβαλισμός, η προσφορά των παιδιών στον διάβολο, η αναφορά σε καταπλάσματα και ναρκωτικά, και η ταύτιση της ομοφυλοφιλίας (του σοδομισμού) με τον σατανισμό – όλα αυτά, όπως υποστηρίζει, πηγάζουν από τον Νέο Κόσμο.

Τι να κάνει κανείς με αυτή τη θεωρία και πού να βάλει τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε ό,τι είναι αιτιολογημένο και ό,τι αποτελεί εικασία; Αυτό είναι το ερώτημα που οι μελλοντικοί ιστορικοί θα πρέπει να θέσουν. Εδώ περιορίζομαι σε λίγες παρατηρήσεις.

Η άποψη του Παρινέτο είναι σημαντική διότι μας διευκολύνει να αναιρέσουμε τον ευρωκεντρισμό που χαρακτηρίζει τη μελέτη του κυνηγιού μαγισσών και μπορεί δυνητικά να απαντήσει σε ορισμένα από τα ερωτήματα που τέθηκαν από το διωγμό των μαγισσών στην Ευρώπη. Αλλά η βασική συνεισφορά της είναι ότι διευρύνει την αντίληψή μας σχετικά με τον παγκόσμιο χαρακτήρα της καπιταλιστικής ανάπτυξης και μας επιτρέπει να αντιληφθούμε ότι, ήδη από τον 16ο αιώνα, είχε σχηματιστεί μια άρχουσα τάξη στην Ευρώπη η οποία εμπλεκόταν από κάθε άποψη –πρακτικά, πολιτικά και ιδεολογικά– στη διαμόρφωση ενός παγκόσμιου προλεταριάτου, και επομένως ενεργούσε διαρκώς με βάση τη γνώση που συνέλεγε σε παγκόσμιο επίπεδο για την τελειοποίηση των μοντέλων της κυριαρχίας της.

Σχετικά με τους ισχυρισμούς του, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η ιστορία της Ευρώπης πριν από την Κατάκτηση είναι μια επαρκής απόδειξη ότι οι Ευρωπαίοι δεν χρειαζόταν να διασχίσουν τους ωκεανούς για να βρούνε τη βούληση να αφανίσουν όσους στέκονταν εμπόδιο στο δρόμο τους. Είναι επίσης πιθανόν να εξηγήσει κανείς τη χρονολόγηση του κυνηγιού μαγισσών στην Ευρώπη χωρίς να καταφύγει στην υπόθεση περί επίδρασης του Νέου Κόσμου, καθώς κατά τις δεκαετίες μεταξύ του 1560 και του 1620 υπήρξε στο μεγαλύτερο μέρος της δυτικής Ευρώπης ευρύτατη εξάπλωση της φτώχειας και κοινωνική αποδιοργάνωση.

Αυτό που υποδηλώνει ιδιαίτερα την ανάγκη να ξαναδούμε το κυνήγι μαγισσών στην Ευρώπη συνεκτιμώντας το κυνήγι μαγισσών στην Αμερική, είναι οι αντιστοιχίες μεταξύ των δύο στη θεματογραφία και την εικονογραφία τους. Το θέμα της επάλειψης είναι ένα από τα πιο αποκαλυπτικά, καθώς οι περιγραφές της συμπεριφοράς των ιερέων των Αζτέκων ή των Ίνκας στην περίπτωση των ανθρωποθυσιών ανακαλούν τις περιγραφές των προετοιμασιών των μαγισσών για το Σαμπάτ, που βρίσκουμε σε ορισμένες δαιμονολογίες. Δείτε το παρακάτω απόσπασμα από την αναφορά του Ακόστα, ο οποίος ερμηνεύει την αμερικανική πρακτική ως διαστρέβλωση της χριστιανικής συνήθειας του καθαγιασμού των ιερωμένων με την επάλειψη με μύρο:

> Οι ιερείς των ειδωλολατρών στο Μεξικό επαλείφονταν με τον ακόλουθο τρόπο. Αλείφονταν με μια λιπαρή ουσία από τα πόδια μέχρι το κεφάλι, περιλαμβανομένων και των μαλλιών… η ουσία με την οποία βάφονταν ήταν κοινό τσάι, διότι από την αρχαιότητα αποτελούσε πάντοτε πρόσφορο στους θεούς τους και γι᾽ αυτό το τιμούσαν ιδιαίτερα… αυτή ήταν η συνηθισμένη τους επάλειψη… εκτός από όταν πήγαιναν να θυσιάσουν… ή όταν πήγαιναν στα σπήλαια όπου βρίσκονταν τα είδωλά τους, καθώς τότε χρησιμοποιούσαν μια διαφορετική επάλειψη για να δώσουν στον εαυτό τους θάρρος… αυτή η επάλειψη γινόταν με δηλητηριώδεις ουσίες… από βατράχους, σαλαμάνδρες, οχιές… με αυτή την αλοιφή μπορούσαν να μεταμορφωθούν σε μάγους (*brujos*) και να συνομιλήσουν με τον διάβολο (Acosta 1590: 262-263).

Το ίδιο δηλητηριώδες παρασκεύασμα υποτίθεται ότι άλειφαν και οι ευρωπαίες μάγισσες στο σώμα τους (σύμφωνα με τους κατηγόρους τους), έτσι ώστε να αποκτήσουν τη δύναμη να πετάνε προς το Σαμπάτ. Δεν μπορεί όμως να σταθεί ως συμπέρασμα ότι αυτό το θέμα γεννήθηκε στον Νέο Κόσμο, καθώς αναφορές σε γυναίκες που παρασκεύαζαν αλοιφές από αίμα

φρύνων ή από κόκαλα παιδιών βρίσκονται ήδη στις δίκες του 15ου αιώνα και στις δαιμονολογίες.[16] Αντίθετα, είναι ευλογοφανές ότι οι αναφορές από την Αμερική αναζωογόνησαν πράγματι αυτές τις κατηγορίες, προσθέτοντας νέες λεπτομέρειες και δίνοντάς τους περισσότερο κύρος.

Μια παρόμοια θεώρηση μπορεί να εξηγήσει την εικονογραφική αντιστοιχία ανάμεσα στις εικόνες του Σαμπάτ και στις διάφορες αναπαραστάσεις οικογενειών ή φυλών κανιβάλων που άρχισαν να εμφανίζονται στην Ευρώπη στα τέλη του 16ου αιώνα, και μπορεί να ερμηνεύσει επίσης πολλές άλλες "συμπτώσεις", όπως για παράδειγμα το γεγονός ότι τόσο στην Ευρώπη όσο και στην Αμερική οι μάγισσες κατηγορούνταν ότι θυσίαζαν παιδιά στον διάβολο.

Κυνήγι μαγισσών και παγκοσμιοποίηση

Το κυνήγι μαγισσών στην Αμερική συνεχίστηκε κατά κύματα μέχρι το τέλος του 17ου αιώνα, όταν πλέον συνδυάστηκαν η συνέχιση της δημογραφικής εξασθένησης και η αυξανόμενη αίσθηση πολιτικής και οικονομικής ασφάλειας της αποικιακής δομής εξουσίας, για να θέσουν τέλος στο διωγμό. Όντως, στην ίδια περιοχή που είχε δει τις μεγάλες αντι-ειδωλολατρικές εκστρατείες του 16ου και 17ου αιώνα, στον 18ο η Ιερά Εξέταση είχε παραιτηθεί από κάθε προσπάθεια να επηρεάσει τα ηθικά και θρησκευτικά πιστεύω του πληθυσμού, υπολογίζοντας προφανώς ότι δεν μπορούσαν πλέον να αποτελέσουν κίνδυνο για την αποικιακή εξουσία. Στη θέση του διωγμού εμφανίστηκε μία πατερναλιστική άποψη που θεωρούσε την ειδωλολατρία και τις μαγικές πρακτικές ως «ελάττωμα» αδαών ανθρώπων που δεν άξιζε να λαμβάνεται υπόψη από τους «ανθρώπους της λογικής» (Behar 1987). Από τότε και στο εξής, η εμμονή με τη λατρεία του διαβόλου θα μετανάστευε στις αναπτυσσόμενες φυτείες με σκλάβους της Βραζιλίας, της Καραϊβικής, και της Βόρειας Αμερικής, όπου (ξεκινώντας με τους πολέμους του βασιλιά Φιλίππου) οι άγγλοι άποικοι δικαιολογούσαν τις σφαγές των ιθαγενών αμερικανών Ινδιάνων με το να τους χαρακτηρίζουν ως υπηρέτες του διαβόλου (Williams και Williams Adelman 1978: 143).

Οι τοπικές αρχές δικαιολόγησαν, επίσης, τις δίκες στο Σάλεμ με τον ίδιο τρόπο, με το επιχείρημα ότι οι άποικοι της Νέας Αγγλίας είχαν εγκατασταθεί στη γη του διαβόλου. Όπως έγραψε, πολλά χρόνια αργότερα, ο Κότον Μάθερ, ανακαλώντας τα γεγονότα στο Σάλεμ:

> Αντιμετώπισα μερικά περίεργα πράγματα… τα οποία με έκαναν να σκεφτώ ότι αυτός ο ανεξήγητος πόλεμος [δηλ. ο πόλεμος που έγινε από τα

> πνεύματα του αόρατου κόσμου ενάντια στους ανθρώπους του Σάλεμ] θα μπορούσε να προέρχεται από τους Ινδιάνους, των οποίων οι ανώτατοι αρχηγοί είναι πασίγνωστοι σε ορισμένους από τους αιχμαλώτους μας ως φοβεροί γητευτές και διαβολικοί μάγοι και ότι επικοινωνούν με τους δαίμονες (Mather 1681-1708: 145).

Είναι σημαντικό να σημειώσουμε, στο πλαίσιο αυτό, ότι οι δίκες στο Σάλεμ πυροδοτήθηκαν από τις προφητείες μιας σκλάβας από τις Δυτικές Ινδίες –της Τιτούμπα–, η οποία ήταν μεταξύ των πρώτων που συνελήφθησαν, και ότι η τελευταία μάγισσα που εκτελέστηκε σε αγγλόφωνη περιοχή ήταν μια μαύρη σκλάβα, η Σάρα Μπάσετ, στις Βερμούδες το 1730 (Daly 1978: 179). Πράγματι, κατά τον 18ο αιώνα, μάγισσα έγινε η Αφρικανή που ασκούσε την *obeah*, μια τελετουργία την οποία οι άποικοι φοβούνταν και δαιμονοποιούσαν ως υποκίνηση εξέγερσης.

Το κυνήγι μαγισσών δεν εξαφανίστηκε από το ρεπερτόριο της αστικής τάξης με την κατάργηση της δουλείας. Αντιθέτως, η παγκόσμια επέκταση του καπιταλισμού μέσω της αποικιοκρατίας και του εκχριστιανισμού διασφάλισε ότι αυτός ο διωγμός θα εμφυτευόταν στο σώμα των αποικισμένων κοινωνιών και, με το χρόνο, θα συνεχιζόταν εκ μέρους των υποταγμένων κοινοτήτων και ενάντια στα ίδια τους τα μέλη.

Τη δεκαετία του 1840, για παράδειγμα, υπήρξε ένα κύμα καύσης μαγισσών στη δυτική Ινδία. Σε αυτήν την περίοδο κάηκαν περισσότερες γυναίκες ως μάγισσες απ’ ό,τι στην τελετή του *sati** (Skaria 1997: 110). Οι σκοτωμοί συνέβησαν στο πλαίσιο μιας κοινωνικής κρίσης που δημιουργήθηκε τόσο από την επίθεση των αποικιακών αρχών στις κοινότητες που ζούσαν στα δάση (στις οποίες οι γυναίκες είχαν πολύ μεγαλύτερο βαθμό κοινωνικής δύναμης απ’ ό,τι στις κοινότητες που ήταν διαρθρωμένες σε κάστες και διέμεναν στις πεδιάδες) όσο και από την αποικιακή υποτίμηση της γυναικείας ισχύος, που οδήγησε στην παρακμή της λατρείας των γυναικείων θεοτήτων (*ό.π.*: 139-140).

Κυνήγι μαγισσών διεξήχθη επίσης στην Αφρική, όπου επιβιώνει ακόμα και σήμερα ως βασικό εργαλείο διχασμού σε αρκετές χώρες, ιδιαίτερα σε αυτές που κάποτε είχαν εμπλακεί στο δουλεμπόριο, όπως η Νιγηρία και η Νότια Αφρική. Εδώ, επίσης, το κυνήγι μαγισσών ακολούθησε την επιδείνω-

---

* Έθιμο ορισμένων ινδουιστικών κοινοτήτων, σύμφωνα με το οποίο οι χήρες θυσιάζονταν, εθελούσια ή με τη χρήση βίας και εξαναγκασμού, στην ταφική πυρά του συζύγου τους. (*Σ.τ.μ.*)

ση που επήλθε στη θέση της γυναίκας από την άνοδο του καπιταλισμού και την εντατική προσπάθεια για την απόκτηση φυσικών πόρων, η οποία τα τελευταία χρόνια έχει ενταθεί με την επιβολή της νεοφιλελεύθερης ατζέντας. Ως συνέπεια του σκληρού ανταγωνισμού για τους φυσικούς πόρους που έχουν ελαττωθεί, ένας μεγάλος αριθμός γυναικών –κυρίως ηλικιωμένες και φτωχές– συνελήφθησαν στη δεκαετία του 1990 στο Βόρειο Τρανσβάαλ, και εβδομήντα κάηκαν μόνο στους πρώτους τέσσερις μήνες του 1994 (*Diario de Mexico*: 1994). Κυνήγια μαγισσών έχουν επίσης αναφερθεί τις δεκαετίες του 1980 και 1990 στην Κένυα, τη Νιγηρία και το Καμερούν, ως συνέπεια της επιβολής από το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο και την Παγκόσμια Τράπεζα της πολιτικής των δομικών προσαρμογών, που οδήγησε σε έναν νέο κύκλο περιφράξεων και προκάλεσε μία πρωτοφανή εξαθλίωση του πληθυσμού.[17]

Στη Νιγηρία, τη δεκαετία του 1980, αθώα κορίτσια ομολογούσαν ότι σκότωσαν δεκάδες ανθρώπους, ενώ σε άλλες αφρικανικές χώρες απευθύνονταν εκκλήσεις στις κυβερνήσεις να διώκουν με περισσότερη σκληρότητα τις μάγισσες. Στο μεταξύ, στη Νότια Αφρική και τη Βραζιλία δολοφονούνταν ηλικιωμένες γυναίκες από γείτονες και συγγενείς που τις κατηγορούσαν ως μάγισσες. Παράλληλα, αναπτύσσεται ένα νέο είδος πίστης στη μαγεία, παρόμοιο με αυτό που έχει τεκμηριώσει ο Μάικλ Τόσιγκ στη Βολιβία, σύμφωνα με το οποίο φτωχοί άνθρωποι υποπτεύονται τους νεόπλουτους ότι έχουν αποκτήσει τα πλούτη τους με αθέμιτα, υπερφυσικά μέσα, και τους κατηγορούν ότι θέλουν να μετατρέψουν τα θύματά τους σε ζόμπι για να τα θέσουν στην υπηρεσία τους (Geschiere και Nyamnjoh 1998: 73-74).

Οι ειδήσεις στην Ευρώπη και τις ΗΠΑ πολύ σπάνια αναφέρονται στο κυνήγι μαγισσών που αυτή τη στιγμή διεξάγεται στην Αφρική και τη Λατινική Αμερική, ακριβώς όπως το κυνήγι μαγισσών κατά τον 16ο και 17ο αιώνα, για μεγάλο χρονικό διάστημα, δεν απασχόλησε παρά ελάχιστα τους ιστορικούς. Ακόμη και όταν υπάρχουν αναφορές, συνήθως αποσιωπούν τη σοβαρότητα των γεγονότων· τόσο διαδεδομένη είναι η αντίληψη ότι αυτά τα φαινόμενα ανήκουν σε μια εποχή που έχει περάσει εδώ και καιρό και δεν έχουν τίποτα να κάνουν με «εμάς».

Αν όμως εφαρμόσουμε στο παρόν τα μαθήματα του παρελθόντος, αντιλαμβανόμαστε ότι η επανεμφάνιση του κυνηγιού των μαγισσών σε τόσο πολλά μέρη του κόσμου στις δεκαετίες του 1980 και 1990 είναι μία καθαρή ένδειξη της διαδικασίας «πρωταρχικής συσσώρευσης», γεγονός που σημαίνει ότι η ιδιωτικοποίηση της γης και άλλων κοινοτικών φυσικών πόρων, η μαζική εξαθλίωση, η λεηλασία και η καλλιέργεια διαχωρισμών στις άλλο-

τε συνεκτικές κοινότητες είναι και πάλι στην παγκόσμια ημερήσια διάταξη. «Αν τα πράγματα συνεχίσουν με αυτόν τον τρόπο» –παρατήρησαν οι πρεσβύτεροι σε ένα χωριό της Σενεγάλης, μιλώντας σε έναν αμερικανό ανθρωπολόγο και εκφράζοντας τους φόβους τους για το μέλλον–, «τα παιδιά μας θα αλληλοφαγωθούνε». Και όντως αυτό είναι που επιτυγχάνεται από ένα κυνήγι μαγισσών, είτε διενεργείται από επάνω, ως ένα μέσο ποινικοποίησης της αντίστασης στις απαλλοτριώσεις, είτε διενεργείται από τα κάτω, ως ένα μέσο ιδιοποίησης των φυσικών πόρων που ελαττώνονται, όπως φαίνεται να συμβαίνει σε ορισμένα μέρη της Αφρικής σήμερα.

Σε ορισμένες χώρες αυτή η διαδικασία ακόμη απαιτεί την επιστράτευση μαγισσών, πνευμάτων και διαβόλων. Δεν θα πρέπει όμως να έχουμε την αυταπάτη ότι δεν μας αφορά. Όπως έχει ήδη δείξει ο Άρθουρ Μίλερ [Arthur Miller] στο έργο του για τις δίκες του Σάλεμ, μόλις απογυμνώσουμε το κυνήγι μαγισσών από τα μεταφυσικά του στολίδια, αναγνωρίζουμε σε αυτό φαινόμενα που μας είναι πολύ οικεία.

Σημειώσεις

1. Στην πραγματικότητα η Συκόραξ, η μάγισσα, δεν κέντρισε την επαναστατική φαντασία στη Λατινική Αμερική με τον τρόπο που το έκανε ο Κάλιμπαν. Είναι ακόμη αόρατη, όπως ακριβώς ήταν αόρατος για αρκετό διάστημα ο αγώνας των γυναικών ενάντια στην αποικιοκρατία. Όσον αφορά τον Κάλιμπαν, το τι πλέον σηματοδοτεί εκφράζεται πολύ καλά σε ένα δοκίμιο που άσκησε μεγάλη επίδραση, γραμμένο από τον κουβανό συγγραφέα Ρομπέρτο Φερνάντες Ρεταμάρ [Roberto Fernandez Retamar] (1989: 5-21).

   > «Το σύμβολό μας δεν είναι ο Άριελ… αλλά μάλλον ο Κάλιμπαν. Αυτό είναι κάτι που εμείς, οι μιγάδες ντόπιοι κάτοικοι των ίδιων νησιών όπου έζησε ο Κάλιμπαν, το βλέπουμε ξεκάθαρα. Ο Πρόσπερο εισέβαλε στα νησιά, σκότωσε τους προγόνους μας, σκλάβωσε τον Κάλιμπαν και του έμαθε τη γλώσσα του για να γίνεται ο ίδιος κατανοητός. Τι άλλο μπορεί να κάνει ο Κάλιμπαν παρά να χρησιμοποιεί την ίδια γλώσσα –σήμερα δεν έχει άλλη– για να τον καταριέται; Από τους Τουπάκ Αμάρου… Τουσαίν Λουβερτύρ, Σιμόν Μπολίβαρ… Χοσέ Μαρτί… Φιντέλ Κάστρο… Τσε Γκεβάρα… Φρανς Φανόν – τι άλλο είναι η ιστορία μας, τι άλλο είναι η κουλτούρα μας, αν όχι η ιστορία και η κουλτούρα του Κάλιμπαν;» (σ.14).

   Για το θέμα αυτό, βλ. επίσης Margaret Paul Joseph, *Caliban in Exile* (1992), όπου γράφει: «Ο Πρόσπερο και ο Κάλιμπαν μας προσφέρουν μια πολύ ισχυρή μεταφορά για την αποικιοκρατία. Ένα αποτέλεσμα αυτής της πρόσληψης είναι το να υιοθετείς τη θέση του Κάλιμπαν, του θύματος της ιστορίας, στον οποίο η

γνώση της απόλυτης έλλειψης δύναμης δημιουργεί ένα αίσθημα ματαίωσης. Στη Λατινική Αμερική το όνομα έχει υιοθετηθεί με έναν πιο θετικό τρόπο, αφού ο Κάλιμπαν φαίνεται να αντιπροσωπεύει τις μάζες που πασχίζουν να ξεσηκωθούν ενάντια στην καταπίεση της ελίτ» (σ. 2).

2. Μιλώντας για το νησί Ισπανιόλα στο βιβλίο του *Historia General de las Indias* (Γενική ιστορία των Ινδιών, 1551), ο Φρανθίσκο Λόπες ντε Γκομάρα [Francisco Lopez de Gomara] μπορούσε να διακηρύξει με απόλυτη σιγουριά ότι «ο κύριος θεός που έχουν σε αυτό το νησί είναι ο διάβολος», και ότι ο διάβολος ζούσε ανάμεσα στις γυναίκες (de Gomara: 49). Παρομοίως, το πέμπτο βιβλίο της *Historia Natural y Moral de las Indias* (Φυσική και ηθική ιστορία των Ινδιών, 1590) του Ακόστα [Joseph de Acosta], το οποίο αναφέρεται στη θρησκεία και τα έθιμα των αυτοχθόνων στο Μεξικό και το Περού, είναι αφιερωμένο στους διάφορους τρόπους που έχουν να λατρεύουν τον διάβολο, περιλαμβανομένων των ανθρωποθυσιών.
3. «Η εικόνα του ιθαγενή από τις Αντίλλες / του κανίβαλου», γράφει ο Ρεταμάρ, «έρχεται σε αντίθεση με την εικόνα του αμερικανού άνδρα που εμφανίζεται στα γραπτά του Κολόμβου: του Αραουάκ από τις Μεγάλες Αντίλλες –του δικού μας Ταΐνο κατά κύριο λόγο– τον οποίο περιγράφει ως ειρηνικό, πράο, ακόμη και άτολμο και δειλό. Και οι δύο εικόνες των αμερικανών ιθαγενών θα διαδοθούν ιλιγγιωδώς στην Ευρώπη… Ο Ταΐνο θα μεταμορφωθεί στον παραδείσιο κάτοικο ενός ουτοπικού κόσμου… Ο ιθαγενής της Καραϊβικής, από την άλλη μεριά, θα μετατραπεί σε κανίβαλο – ένας ανθρωποφάγος, ένας τερατώδης άνδρας που τοποθετείται στα όρια του πολιτισμού και ο οποίος πρέπει να αντιμετωπιστεί μέχρι θανάτου. Όμως η αντίφαση ανάμεσα στις δύο εικόνες δεν είναι τόσο μεγάλη όσο φαίνεται εκ πρώτης όψεως». Η κάθε εικόνα αντιστοιχεί σε έναν τρόπο αποικιακής παρέμβασης –με δεδομένο το δικαίωμα των αποίκων να ορίζουν τη ζωή των ιθαγενών πληθυσμών της Καραϊβικής–, γεγονός που ο Ρεταμάρ βλέπει να συνεχίζεται μέχρι σήμερα. Απόδειξη της συγγένειας μεταξύ των δύο εικόνων, όπως δείχνει ο Ρεταμάρ, είναι το γεγονός ότι τόσο οι ευγενικοί Ταΐνος όσο και οι θηριώδεις Ινδιάνοι της Καραϊβικής έχουν αφανιστεί (Retamar 1989: 6-7).
4. Οι ανθρωποθυσίες καταλαμβάνουν ένα μεγάλο μέρος των περιγραφών του Ακόστα για τα θρησκευτικά έθιμα των Ίνκας και των Αζτέκων. Περιγράφει πώς, κατά την διάρκεια μερικών εορταστικών εκδηλώσεων στο Περού, ακόμη και τριακόσια έως τετρακόσια παιδιά, από δύο έως τεσσάρων ετών, θυσιάζονται – "duro e inhumano spectaculo" [«σκληρό και απάνθρωπο θέαμα»], σύμφωνα με τα λόγια του. Επίσης περιγράφει, μεταξύ άλλων, τη θυσία εβδομήντα ισπανών στρατιωτών που πιάστηκαν αιχμάλωτοι σε μια μάχη στο Μεξικό και, όπως και ο ντε Γκομάρα, δηλώνει με απόλυτη σιγουριά ότι αυτοί οι σκοτωμοί ήταν έργο του διαβόλου (σ. 250 κ.εξ.).
5. Στη Νέα Αγγλία πρακτικοί γιατροί χορηγούσαν γιατρικά «φτιαγμένα από ανθρώπινα πτώματα». Ανάμεσα στα πιο διαδεδομένα, και γενικώς προτεινόμενο

ως πανάκεια, ήταν η «Μούμια», ένα γιατρικό που παρασκευαζόταν από τα απομεινάρια πτωμάτων, αφού αυτά είχαν αποξηραθεί ή ταριχευθεί. Σχετικά δε με την κατανάλωση ανθρώπινου αίματος, η Γκόρντον-Γκρούμπε [Karen Gordon-Grube] γράφει ότι «ήταν προνόμιο των δημίων να πουλούν το αίμα των εγκληματιών που αποκεφαλίζονταν. Το δίναν όταν ήταν ακόμη ζεστό, σε επιληπτικούς ή άλλους πελάτες που περίμεναν μαζικά "με τις κούπες ανά χείρας" στη βάση της εξέδρας όπου γινόταν η εκτέλεση» (1988: 407).

6. Ο Walter L. Williams (1986) γράφει:

   > Οι Ισπανοί δεν μπορούσαν να αντιληφθούν γιατί οι Ινδιάνοι μαράζωναν από τις αρρώστιες, αλλά το εξέλαβαν ως μέρος του σχεδίου του Θεού να αφανίσει τους άπιστους. Ο Οβιέδο συμπέραινε: «Υπάρχει αιτία που ο Θεός τους αφήνει να καταστραφούν. Και δεν έχω καμία αμφιβολία ότι εξαιτίας των αμαρτιών τους ο Θεός θα τους ξεφορτωθεί πολύ σύντομα». Περαιτέρω συμπέραινε, σε ένα γράμμα προς τον βασιλιά στο οποίο καταδίκαζε τους Μάγιας επειδή αποδέχονταν την ομοφυλόφιλη συμπεριφορά: «Θα ήθελα να το αναφέρω για να δηλώσω με τον πιο εμφατικό τρόπο την ενοχή για την οποία ο Θεός τιμωρεί τους Ινδιάνους και την αιτία για την οποία δεν απολαμβάνουν το έλεός του» (σ. 138).

7. Το θεωρητικό έρεισμα του επιχειρήματος του Σεπούλβεδα υπέρ της υποδούλωσης των Ινδιάνων ήταν το δόγμα του Αριστοτέλη για τη «φυσική σκλαβιά» (Hanke 1970: 16 κ.εξ.).
8. Το ορυχείο ανακαλύφθηκε το 1545, πέντε χρόνια πριν γίνει ο διάλογος ανάμεσα στον ντε λας Κάσας και τον Σεπούλβεδα.
9. Κατά τη δεκαετία του 1550 το ισπανικό Στέμμα ήταν τόσο εξαρτημένο από τον αμερικανικό χρυσό για την επιβίωσή του –τον χρειαζόταν για να πληρώνει τους μισθοφόρους στους πολέμους του–, που κατάσχε τα φορτία χρυσού που έφταναν με ιδιωτικά πλοία. Τα πλοία αυτά συνήθως μετέφεραν τα χρήματα που έβαζαν στην άκρη αυτοί που είχαν συμμετάσχει στην Κατάκτηση και τώρα ετοιμάζονταν να αποσυρθούν στην Ισπανία. Όντως, για αρκετά χρόνια, ξέσπασαν διαμάχες ανάμεσα στους εκπατρισμένους και το Στέμμα, οι οποίες οδήγησαν σε μια νέα νομοθεσία που μείωνε τη δυνατότητα των πρώτων να συσσωρεύουν.
10. Μια γεμάτη δύναμη περιγραφή αυτής της αντίστασης περιέχεται στο βιβλίο του Enrique Mayer, *Tribute to the Household* (1982), που περιγράφει τις περίφημες *visitas* [επισκέψεις] που έκαναν οι *encomenderos* στα χωριά για να καθορίσουν το φόρο υποτέλειας που όφειλε η κάθε κοινότητα σε αυτούς και το Στέμμα. Ώρες πριν την άφιξή της στα ορεινά χωριά των Άνδεων, η πομπή των ιππέων γινόταν αντιληπτή, και αμέσως πολλοί νέοι έφευγαν από τα χωριά, τα παιδιά στέλνονταν σε διαφορετικά σπίτια και τα αγαθά κρύβονταν.
11. Το όνομα Taki Onqoy περιγράφει την χορευτική έκσταση που καταλάμβανε τους συμμετέχοντες στο κίνημα.
12. Ο Philippe Descola (1994) γράφει ότι στους Ατσουάρ, έναν πληθυσμό που ζει

στον Άνω Αμαζόνιο, «η καλή απόδοση ενός περιβολιού εξαρτάται απαραίτητα από την άμεση, αρμονική και διαρκή επαφή με το Νουνκούι, το πνεύμα-προστάτη των περιβολιών» (σ. 192). Αυτό κάνει κάθε γυναίκα όταν τραγουδά απόκρυφα τραγούδια «από καρδιάς» και μαγικά ξόρκια στα φυτά και τα βότανα στο περιβόλι της, παροτρύνοντάς τα να αναπτυχθούν (σ. 198). Η σχέση ανάμεσα σε μια γυναίκα και στο πνεύμα που προστατεύει το περιβόλι της είναι τόσο στενή ώστε, όταν πεθαίνει, «το περιβόλι της πεθαίνει κι αυτό, διότι, με εξαίρεση την ανύπαντρη κόρη της, καμιά άλλη γυναίκα δεν θα τολμούσε να εισέλθει σε μια τέτοια σχέση που δεν έχει ξεκινήσει η ίδια». Όσο για τους άνδρες, είναι «εντελώς ανίκανοι να αναπληρώσουν τις συζύγους τους, αν παραστεί ανάγκη… Όταν ένας άνδρας δεν έχει πια κάποια γυναίκα (μητέρα, σύζυγο, αδελφή ή κόρη) για να καλλιεργήσει το περιβόλι του και να του ετοιμάσει το φαγητό, δεν έχει άλλη επιλογή από το να αυτοκτονήσει» (σ. 175).

13. Αυτή είναι η έκφραση που χρησιμοποίησε ο Μάικλ Τόσιγκ στο βιβλίο του *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (Σαμανισμός, αποικιοκρατία και ο άγριος άνθρωπος, 1991) για να τονίσει τη λειτουργία του τρόμου στην εγκαθίδρυση της αποικιακής ηγεμονίας στην αμερικανική ήπειρο:

    > Όποιο κι αν είναι το συμπέρασμα που εξάγουμε για το πώς επιτεύχθηκε τόσο γρήγορα η ηγεμονία, δεν θα ήταν σοφό να παραβλέψουμε τον ρόλο του τρόμου. Και με αυτό εννοώ να σκεφτούμε βάσει του τρόμου, ο οποίος πέρα από ψυχολογική κατάσταση είναι και κοινωνική, και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του επιτρέπουν να λειτουργεί ως κατ᾽ εξοχήν φορέας της αποικιακής ηγεμονίας: ως *χώρος του θανάτου* όπου οι Ινδιάνοι, οι Αφρικανοί και οι λευκοί γέννησαν έναν Νέο Κόσμο (σ. 5) (*πλάγια της συγγραφέως*).

    Ο Τόσιγκ συμπληρώνει, ωστόσο, ότι ο *χώρος του θανάτου* είναι επίσης ένας «χώρος μεταμόρφωσης», εφόσον «μέσα από την εμπειρία τού να φτάνεις κοντά στο θάνατο μπορεί επίσης να δημιουργηθεί μια πιο έντονη αίσθηση της ζωής˙ μέσα από το φόβο μπορεί να έρθει όχι μόνο ανάπτυξη της αυτοσυνειδησίας αλλά επίσης κατακερματισμός, και στη συνέχεια απώλεια του εαυτού και συμμόρφωση με την εξουσία» (*ό.π.*: 7).

14. Για τη θέση των γυναικών στο Μεξικό και το Περού πριν την Κατάκτηση, βλ. αντίστοιχα June Nash (1978, 1980), Irene Silverblatt (1987) και Maria Rostworowski (2001). Η Νας εξετάζει την παρακμή της δύναμης των γυναικών υπό τους Αζτέκους σε αντιστοιχία με τη μεταμόρφωσή τους «από μια κοινωνία που βασιζόταν στη συγγένεια… σε μια ταξικά διαστρωματωμένη αυτοκρατορία». Δείχνει ότι τον 15ο αιώνα, όταν οι Αζτέκοι είχαν εξελιχθεί σε μια προσανατολισμένη προς τον πόλεμο αυτοκρατορία, αναδύθηκε ένας αυστηρός έμφυλος καταμερισμός της εργασίας. Την ίδια στιγμή, οι γυναίκες (των ηττημένων εχθρών) μετατράπηκαν «σε λεία που μπορούσαν να μοιραστούν οι νικητές» (Nash 1978: 356, 358). Ταυτόχρονα, οι γυναικείες θεότητες αντικαταστάθηκαν από άνδρες θεούς –ειδικά από τον αιμοδιψή Ουιτσιλοπόστλι–, παρά το ότι οι κοινοί άνθρωποι συ-

νέχισαν να τις λατρεύουν. Παρ' όλα αυτά, εξακολουθούσαν «οι γυναίκες στην κοινωνία των Αζτέκων να έχουν πολλές ειδικότητες ως ανεξάρτητες παραγωγοί κεραμικών και υφαντών, καθώς και ως ιέρειες, γιατροί και έμποροι. Η αναπτυξιακή πολιτική των Ισπανών, όμως, όπως εφαρμοζόταν από τους ιερωμένους και τους εκπροσώπους του Στέμματος, μετέτρεψε τις παραγωγικές διαδικασίες που γίνονταν στο σπίτι σε χειροτεχνικά εργαστήρια και χώρους επεξεργασίας προϊόντων που τα διεύθυναν άνδρες» (*ό.π.*).

15. Ο Παρινέτο γράφει ότι η σύνδεση μεταξύ της εξόντωσης των «άγριων» Ινδιάνων και των Ουγενότων ήταν ξεκάθαρη στη συνείδηση και στα έργα των γάλλων προτεσταντών μετά τη Νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου, επηρεάζοντας εμμέσως τα δοκίμια του Μοντένι για τους κανίβαλους και, με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο, τον παραλληλισμό που έκανε ο Ζαν Μποντέν των μαγισσών της Ευρώπης με τους κανίβαλους και σοδομίτες Ινδιάνους. Παραθέτοντας γαλλικές πηγές, ο Παρινέτο υποστηρίζει ότι αυτός ο παραλληλισμός (μεταξύ αγρίων και Ουγενότων) έφτασε στο αποκορύφωμά του στις τελευταίες δεκαετίες του 16ου αιώνα, όταν οι σφαγές που διαπράχθηκαν από τους Ισπανούς στην Αμερική (περιλαμβανομένης της σφαγής χιλιάδων γάλλων αποίκων στη Φλόριντα το 1565 με την κατηγορία ότι ήταν λουθηρανοί) μετατράπηκαν σε ένα «ευρέως χρησιμοποιούμενο πολιτικό όπλο» στον αγώνα ενάντια στην ισπανική κυριαρχία (Parinetto 1998: 429-430).
16. Αναφέρομαι ειδικότερα στις δίκες που διεξήχθησαν από την Ιερά Εξέταση στην Ντοφινέ στη δεκαετία του 1440, κατά τη διάρκεια των οποίων αρκετοί φτωχοί άνθρωποι (αγρότες και βοσκοί) κατηγορήθηκαν ότι είχαν μαγειρέψει παιδιά για να παρασκευάσουν μαγικές σκόνες με τα κορμιά τους (Russell 1972: 217-218). Όπως επίσης στο έργο του σουηβού δομινικανού Johannes Nider, *Formicarius* (1435), όπου διαβάζουμε ότι οι μάγισσες «μαγειρεύουν τα παιδιά τους, τα βράζουν, τρώνε τις σάρκες τους και πίνουν τον ζωμό που μένει στο τσουκάλι… Από το στέρεο υλικό φτιάχνουν μια μαγική θεραπευτική αλοιφή ή πομάδα, η εξασφάλιση της οποίας είναι η τρίτη αιτία για τη δολοφονία παιδιών» (*ό.π.*: 240). Ο Ράσελ [Jeffrey Russell] επισημαίνει ότι «αυτή η αλοιφή ή πομάδα είναι ένα από τα βασικότερα στοιχεία της μαγείας από τον 15ο αιώνα και εξής» (*ό.π.*).
17. Για «την ανανέωση του ενδιαφέροντος για τη μαγεία [στην Αφρική], όπως έχει διαμορφωθεί σαφώς σε σχέση με τις σύγχρονες αλλαγές», βλ. το τεύχος Δεκεμβρίου 1998 του *African Studies Review* που είναι αφιερωμένο σε αυτό το θέμα. Ειδικότερα, βλ. το άρθρο των Diane Ciekawy και Peter Geschiere "Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa" (*ό.π.*: 1-14). Βλ. επίσης το βιβλίο του Adam Ashforth, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa* (2005) και το ντοκιμαντέρ "Witches in Exile" με παραγωγό και σκηνοθέτη την Allison Berg (California Newsreel, 2005).



Συμπόσιο κανιβάλων στην Μπαχία της Βραζιλίας.
Οι απεικονίσεις αυτού του είδους αφθονούσαν σε ταξιδιωτικά ημερολόγια Ευρωπαίων την εποχή μετά την Κατάκτηση.

Βιβλιογραφία

Abbott, L. D. (1946). *Masterworks of Economics*, Νέα Υόρκη: Doubleday.

Accati, L. κ.ά. (1980). *Parto e Maternitá: momenti della biografia femminile*, *Quaderni Storici/44*, Ανκόνα-Ρώμη.

Acosta, πατήρ Joseph de. (1590). *Historia Natural y Moral de las Indias*, Πόλη του Μεξικό: Fondo de Cultura Economica, 1962 (β΄ αναθεωρημένη έκδοση).

Alighieri, Dante. (1317-1321). *Divina Commedia*, επιμ. Mario Craveri, Νάπολη: Il Girasole, 1990 [ελλ. έκδοση: *Η θεία κωμωδία*, μτφρ. Ανδρέας Ριζιώτης, Αθήνα: Τυπωθήτω, 2002].

Allen, Sally G. και Johanna Hubbs. (1980). "Outrunning Atalanta: Feminine Destiny in Alchemical Transmutation", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 6, αρ. 2, 210-229.

Amariglio, Jack L. (1988). "The Body, Economic Discourse, and Power: An Economist's Introduction to Foucault", *History of Political Economy*, τόμ. 20, αρ. 4, Ντάραμ, Βόρεια Καρολίνα: Duke University Press.

Amin, Samir. (1974). *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, τόμ. Α΄, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press [ελλ. έκδοση: *Η συσσώρευση σε παγκόσμια κλίμακα. Κριτική της θεωρίας της υπανάπτυξης*, μτφρ. Π. Ρ., Αθήνα: Λιβάνη, χ.χ.].

___. (1976). *Unequal Development. An Essay on the Formation of Peripheral Capitalism*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.

Amman, Jost και Hans Sachs. (1568). *The Book of Trades*, Νέα Υόρκη: Dover, 1973.

Anderson, A. και R. Gordon. (1978). "Witchcraft and the Status of Women: The Case of England", *British Journal of Sociology*, τόμ. 29, αρ. 2.

Anderson, Perry. (1974). *Passages from Antiquity to Feudalism*, Λονδίνο: Verso, 1978 [ελλ. έκδοση: *Από την αρχαιότητα στη φεουδαρχία*, μτφρ. Ελ. Οικονόμου-Αστερίου, Αθήνα: Οδυσσέας, 1981].

Andreas, Carol. (1985). *When Women Rebel. The Rise of Popular Feminism in Peru*, Γουέστπορτ, Κονέκτικατ: Lawrence Hill & Company.

Ankarloo, Bengt και Gustav Henningsen, επιμ. (1993). *Early Modern European Witchcraft: Centers and Peripheries*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

Anohesky, Stanislav. (1989). *Syphilis, Puritanism and the Witch-hunt*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.

Appleby, Andrew B. (1978). *Famine in Tudor and Stuart England*, Στάνφορντ, Καλιφόρνια: Stanford University Press.

Ariés, Philippe. (1972). "On the Origin of Contraception in France", στο Orest Ranum και Patricia Ranum, επιμ. (1972). *Popular Attitudes toward Birth Control in Pre-Industrial France and England*, Νέα Υόρκη: Harper, 11-20.

Ashforth, Adam. (1995). "Of Secrecy and the Commonplace: Witchcraft and Power in Soweto", ανέκδοτο χειρόγραφο.

___. (1998). "Reflections on Spiritual Insecurity in Soweto", *African Studies Review*, τόμ. 41, αρ. 3.
___. (2005). *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, Σικάγο: University of Chicago Press.
Bacon, Francis. (1870). *The Works of Francis Bacon*, Λονδίνο: Longman.
___. (1870). *The Advancement of Learning*, στο *Works*, τόμ. Γ΄, Λονδίνο: Longman.
___. (1974). *The Advancement of Learning and New Atlantis*, Οξφόρδη: Clarendon Press [ελλ. έκδοση: «Νέα Ατλαντίς», στο *Τρία κείμενα για την ουτοπία*, μτφρ. Γρηγόρης Κονδύλης, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2007].
Baden, John A. και Douglas S. Noonan. (1998). *Managing the Commons* (β΄ έκδ.), Μπλούμιγκτον, Ιντιάνα: Indiana University Press.
Badinter, Elizabeth. (1980). *L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel. XVII-XX siècles*, Παρίσι: Flammarion.
___. (1987). "Maternal Indifference", στο Moi, επιμ. (1987). *French Feminist Thought: A Reader*, Οξφόρδη: Basil Blackwell, 150-178.
Baillet, Adrien. (1691). *La Vie de Monsieur Descartes*, Γενεύη: Slatkine Reprints, 1970.
Bainton, Roland H. (1965). *Here I Stand: The Life of Martin Luther*, Νέα Υόρκη: Penguin Books.
Bakhtin, Mikail. (1965). *Rabelais and His World* (μτφρ. από ρωσικά), Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: MIT Press.
Bales, Kevin. (1999). *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.
Barber, Malcolm. (1992). *The Two Cities: Medieval Europe 1050-1320*, Νέα Υόρκη: Routledge.
Barker, Anthony. (1978). *The African Link. British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade. 1550-1807*, Λονδίνο: Frank Cass, Inc.
Barkey, Karen. (2008). *Empire of Difference. The Ottoman in Comparative Perspective*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
Barnes, Barry και Steven Shapin, επιμ. (1979). *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, Θάουζεντ Όακς, Καλιφόρνια: Sage.
Baroja, Julio Caro. (1961). *The World of the Witches*, Σικάγο: University of Chicago Press, 1973.
Barry, J., M. Hester και G. Roberts, επιμ. (1996). *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
Barstow, Anne Llewellyn. (1994). *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts, Our Legacy of Violence against Women*, Νέα Υόρκη: Pandora HarperCollins.
Bartlett, Robert. (1993). *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change: 950-1350*, Πρίνστον: Princeton University Press.
Bassermann, Lujo. (1967). *Il Mestiere piú Antico* (μτφρ. από γερμανικά), Μιλάνο: Edizioni Mediterranee.

Baudez, Claude και Sydney Picasso. (1992). *Lost Cities of the Mayas*, Νέα Υόρκη: Harry N. Abrams Inc.

Baumann, Reinhard. (1996). *I Lanzichenecchi. La loro storia e cultura dal tardo Medioevo alla Guerra dei trent'anni* (μτφρ. από γερμανικά), Τορίνο: Einaudi.

Baumgartner, Frederic J. (1995). *France in the Sixteenth Century*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.

Bayle, Pierre. (1697). *Dictionnaire Historique et Critique*, Ρότερνταμ: R. Leers.

___. (1965). *Historical and Critical Dictionary: Selections*, επιμ. Richard H. Popkin, Ινδιανάπολις: Bobbs-Merrill.

Becker Cantarino, Barbara. (1994). "'Feminist Consciousness' and 'Wicked Witches': Recent Studies on Women in Early Modern Europe", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 20, αρ. 11.

Beckles, Hilary McD. (1989). *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, Νιου Μπρούνσγουικ, Νιου Τζέρσεϊ: Rutgers University Press.

Beckles, Hilary. (1995). "Sex and Gender in the Historiography of Caribbean Slavery", στο Shepherd, Brereton και Bailey, επιμ. (1995). *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press, 125-140.

Beckles, Hilary και Verene Shepherd, επιμ. (1991). *Caribbean Slave Society and Economy: A Student Reader*, Νέα Υόρκη: The New Press.

Beer, Barrett L. (1982). *Rebellion and Riot: Popular Disorder in England during the Reign of Edward VI*, Κεντ, Οχάιο: The Kent State University Press.

Beier, A. L. (1974). "Vagrants and the Social Order in Elizabethan England", *Past and Present*, αρ. 64, 3-29.

___. (1986). *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*, Λονδίνο: Methuen.

Behar, Ruth. (1987). "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico", *American Ethnologist*, τόμ. 14, αρ. 1, 34-54.

Beloff, Max. (1962). *The Age of Absolutism: 1660-1815*, Νέα Υόρκη: Harper & Row.

Bennett, H. S. (1937). *Life on the English Manor. A Study of Peasant Conditions, 1150-1400*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1967.

Bennett, Judith M. (1988). "Public Power and Authority in the Medieval English Countryside", στο Erler και Kowaleski, επιμ. (1988). *Women and Power in the Middles Ages*, Άθενς, Τζόρτζια: University of Georgia Press.

___ κ.ά. (1976). *Sisters and Workers in the Middle Ages*, Σικάγο: The University of Chicago Press.

Benzoni, Girolamo. (1565). *La Historia del Mondo Nuovo*, Βενετία (Μιλάνο: Giordano, 1965).

Bercé, Yves-Marie. (1986). *History of Peasant Revolts: The Social Origins of Rebellion in Early Modern France* (μτφρ. από γαλλικά), Ίθακα, Νέα Υόρκη: Cornell

University Press, 1990.
Birrell, Jean. (1987). "Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century", *Past and Present*, αρ. 117, 22-49.
Black, George F. (1938). *A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland, 1510-1727*, Νέα Υόρκη: Arno Press Inc, 1971.
Blaut, J. M. (1992). *1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Τρέντον, Νιου Τζέρσεϊ: Africa World Press.
___. (1992a). "1492", στο Blaut, *ό.π.*, 1-63.
Blickle, Peter. (1977). *The Revolution of 1525: The German Peasant War From a New Perspective* (μτφρ. από γερμανικά), Βαλτιμόρη: John Hopkins University Press.
Blok, Petrus Johannes. (1898). *History of the People of the Netherlands: Part 1. From the Earliest Times to the Beginning of the Fifteenth Century*, Νέα Υόρκη: G. P. Putnam's Sons.
Bloom, Harold, επιμ. (1988). *William Shakespeare. The Tempest*, Νέα Υόρκη: Chelsea House Publishers.
Boas, George. (1966). *The Happy Beast*, Νέα Υόρκη: Octagon Books.
Bodin, Jean. (1577). *La République*, Παρίσι.
___. (1992). *The Six Books of a Commonwealth*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
Boguet, Henry. (1603). *An Examen of Witches* (μτφρ. από γαλλικά), επιμ. αιδεσιμότατος Montague Summers, Νέα Υόρκη: Barnes and Noble, 1971.
Boime, Albert. (1995). *Art and the French Commune: Imagining Paris After War and Revolution*, Πρίνστον: Princeton University Press.
Boissonnade, P. (1927). *Life and Work in Medieval Europe*, Νέα Υόρκη: Alfred A. Knopf.
Bolton, J. L. (1980). *The Medieval English Economy, 1150-1500*, Λονδίνο: J. M. Dent & Sons Ltd., 1987.
Bono, Salvatore. (1999). *Schiavi Mussulmani nell'Italia Moderna. Galeotti, Vú cumpra, domestici*, Νάπολη: Edizioni Scientifiche Italiane.
Bordo, Susan. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.
Bosco, Giovanna και Patrizia Castelli, επιμ. (1996). *Stregoneria e Streghe nell'Europa Moderna*, Πίζα: Biblioteca Universitari di Pisa.
Bostridge, Ian. (1997). *Witchcraft and Its Transformations, 1650-1750*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
Boswell, John. (1980). *Christian Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Σικάγο: Chicago University Press.
Botero, Giovanni. (1588). *Delle cause della grandezza delle cittá*, Ρώμη.
Bottomore, Tom, επιμ. (1991). *A Dictionary of Marxist Thought*, Οξφόρδη: Basil Blackwell.

Bovenschen, Silvia. (1978). "The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth", *New German Critique*, αρ. 15, 83 κ.εξ.

Bowle, John. (1952). *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Λονδίνο: Oxford University Press.

Boxer, C. R. (1962). *The Golden Age of Brazil: 1695-1750*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.

Bradley, Harriett. (1918). *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction*, Νέα Υόρκη: AMS Press, 1968.

Braidotti, Rosi. (1991). *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Νέα Υόρκη: Routledge.

Brandon, William. (1986). *New Worlds for Old: Reports from the New World and their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500-1800*, Άθενς: Ohio University Press.

Braudel, Fernand. (1949). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip the II*, 2 τόμ. (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Harper and Row, 1966 [ελλ. έκδοση: *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β΄ της Ισπανίας*, 3 τόμ., μτφρ. Κλαίρη Μιτσοτάκη, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1998].

___. (1967). *Capitalism and Material Life, 1400-1800* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Harper and Row, 1973 [ελλ. έκδοση: *Υλικός πολιτισμός, οικονομία και καπιταλισμός. 15ος-18ος αιώνας*, 2 τόμ., μτφρ. Αικατερίνη Ασδραχά, Αθήνα: Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, 1995].

___. (1979). *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, 2 τόμ., Νέα Υόρκη: Harper and Row, 1982.

Brauner, Sigrid. (1995). *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern German*, επιμ. και εισαγωγή Robert H. Brown, Άμχερστ: University of Massachusetts Press.

Brenner, Robert. (1982). "Agrarian Roots of European Capitalism", *Past and Present*, αρ. 97, 16-113.

Bridenthal, Renate και Claudia Koonz, επιμ. (1977). *Becoming Visible: Women in European History*, Νέα Υόρκη: Houghton Mifflin Co.

Briggs, K.M. (1962). *Pale Ecate's Team*, Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.

Briggs, Robin. (1996). *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Λονδίνο: Penguin.

Brink, Jean R. κ.ά., επιμ. (1989). *The Politics of Gender in Early Modern Europe*, στο *Sixteenth Century Essays and Studies*, τόμ. ΙΒ΄, επιμ. Charles G. Nauert Jr, Κίρκσβιλ, Μιζούρι: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc.

Britnell, R. H. (1993). *The Commercialization of English Society, 1000-1500*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Brown, Judith και Robert C. Davis, επιμ. (1998). *Gender and Society in Renaissance Italy*, Νέα Υόρκη: Longman.

Brown, Paul. (1988). "'This Thing of Darkness I Acknowledge Mine': *The Tempest* and The Discourse of Colonialism", στο Bloom, επιμ. (1988). *William Shakespeare. The Tempest*, Νέα Υόρκη: Chelsea House Publishers, 131-152.

Browne, Thomas Sir. (1643). *Religio Medici*, Λονδίνο: J. M. Dent & Sons, 1928.

Browning, Robert. (1975). *Byzantium and Bulgaria: A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.

Brundage, James. (1987). *Love, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Σικάγο: Chicago University Press.

Brunner, Otto. (1974). "Il Padre Signore", στο Agopic Manoukian, επιμ. (1974). *Famiglia e Matrimonio nel Capitalismo Europeo*, Μπολόνια: Il Mulino, 126-143.

Buenaventura-Posso, Elisa και Susan E. Brown. (1980). "Forced Transition from Egalitarianism to Male Dominance: The Bari of Columbia", στο Etienne και Leacock, επιμ. (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Νέα Υόρκη: Praeger.

Bullough, Vern L. (1976). *Sex, Society, and History*, Νέα Υόρκη: Science History Publications.

Bullough, Vern και Bonnie Bullough. (1993). *Crossdressing, Sex and Gender*, Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.

Burguière, André κ.ά. (1996). *A History of the Family*, τόμ. Β΄: *The Impact of Modernity*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.

___ και François Lebrun. (1996). "Priests, Prince and Family", στο Burguière κ.ά., *ό.π.*, 96-160.

Burke, Peter. (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*, Νέα Υόρκη: New York University Press.

___, επιμ. (1979). *The New Cambridge Modern History Supplement*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Burkhardt, Jacob. (1927). *La Civiltá del Rinascimento in Italia*, 2 τόμ. (μτφρ. από γερμανικά), Φλωρεντία: Sansoni.

Burt, Richard και John Michael Archer, επιμ. (1994). *Enclosures Acts. Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*, Ίθακα, Νέα Υόρκη: Cornell University Press.

Burton, Robert. (1621). *The Anatomy of Melancholy. What It Is, With All The Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes & Severall Cures Of It*, Νέα Υόρκη: Random House, 1977.

Bush, Barbara. (1990). *Slave Women in Caribbean Society: 1650-1838*, Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.

Butler, Judith. (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Νέα Υόρκη: Routledge [ελλ. έκδοση: *Αναταραχή φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2009].

Byrne, Patrick. (1967). *Witchcraft in Ireland*, Κορκ: The Mercier Press.

Caffentzis, George. (1989). *Clipped Coins, Abused Words and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*, Νέα Υόρκη: Autonomedia.

___. (2001). "From Capitalist Crisis to Proletarian Slavery", στο Midnight Notes Collective, επιμ. (2001). *Auroras of the Zapatistas: Local and Global Struggles of the Fourth World War*, Νέα Υόρκη: Autonomedia.

Camden, Carol. (1952). *The Elizabethan Woman*, Νέα Υόρκη: Elsevier Press.

Campbell, Josie P. (1986). *Popular Culture in the Middle Ages*, Μπόουλινγκ Γκριν, Οχάιο: Bowling Green University Popular Press.

Campbell, Mavis C. (1990). *The Maroons of Jamaica, 1655-1796*, Τρέντον: Africa World Press.

Capitani, Ovidio, επιμ. (1971). *L'eresia Medievale*, Μπολόνια: Il Mulino.

___, επιμ. (1974). *La Concezione della povertá nel medioevo*, Μπολόνια: Patron.

___, επιμ. (1983). *Medioevo Ereticale*, Μπολόνια: Il Mulino.

Cardini, Franco, επιμ. (1989). *Gostanza, la strega di San Miniato*, Φλωρεντία: Laterza.

Carroll, William C. (1994). "The Nursery of Beggary: Enclosure, Vagrancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period", στο Burt και Archer, επιμ. (1994). *Enclosures Acts. Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*, Ίθακα, Νέα Υόρκη: Cornell University Press.

Carus, Paul. (1990). *The History of the Devil and the Idea of Evil*, Λα Σαλ, Ιλινόις: Open Court Publishing House.

Casagrande, Carla, επιμ. (1978). *Prediche alle donne del secolo XIII*, Μιλάνο: Bompiani.

Cavallo, S. και S. Cerutti. (1980). "Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento", στο Accati κ.ά. (1980). *Parto e Maternitá: momenti della biografia femminile*, *Quaderni Storici/44*, Ανκόνα-Ρώμη, 346-383.

Cervantes, Fernando. (1994). *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, Νιου Χέιβεν: Yale University Press.

Chaucer, Geoffrey. (1386-1387). *The Canterbury Tales*, Λονδίνο: Penguin 1977.

Chejne, Anwar G. (1983). *Islam and the West. The Moriscos*, Άλμπανι: State University Press.

Christiansen, Rupert. (1994). *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune*, Νέα Υόρκη: Viking.

Christie-Murray, David. (1976). *A History of Heresy*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Ciekawy, Diane και Peter Geschiere. (1998). "Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa", *African Studies Review*, τόμ. 41, αρ. 3, 1-14.

Cipolla, Carlo M. (1968). "The Economic Decline in Italy", στο Pullan, επιμ. (1968). *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Λονδίνο: Methuen.

___. (1994). *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000-*

1700 (γ΄ έκδ.), Νέα Υόρκη: W. W. Norton [ελλ. έκδοση: *Η Ευρώπη πριν από τη βιομηχανική επανάσταση: Κοινωνία και οικονομία 1000-1700 μ.Χ.*, μτφρ. Πέτρος Σταμούλης, Αθήνα: Θεμέλιο, 1988].

Clark, Alice. (1919). *The Working Life of Women in 17th Century England*, Λονδίνο: Frank Cass and Co., 1968.

Clark, Stuart. (1980). "Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft", *Past and Present*, αρ. 87, 98-127.

Clendinnen, Inga. (1987). *Ambivalent Conquest: Maya and Spaniards in Yucatan, 1517-1570*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Cockcroft, James D. (1990). *Mexico: Class Formation, Capital Accumulation, and the State*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.

Cohen, Esther. (1986). "Law, Folklore and Animal Lore", *Past and Present*, αρ. 110, 6-37.

Cohen, Mitchel. (1998). "Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans" (ανέκδοτο χειρόγραφο).

Cohn, Norman. (1970). *The Pursuit of the Millennium*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press [ελλ. έκδοση: *Αγώνες για την έλευση της χιλιετούς βασιλείας του Θεού. Επαναστάτες χιλιαστές και μυστικιστές αναρχικοί του Μεσαίωνα*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Σκόπελος: Νησίδες, 1999].

___. (1975). *Europe's Inner Demons*, Νέα Υόρκη: Basic Books.

Cohn, Samuel K., Jr. (1981). "Donne in Piazza e donne in tribunal a Firenze nel Rinascimento", *Studi Storici*, αρ. 3, έτ. 22, 515-533.

Colburn, Forrest D., επιμ. (1989). *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Νέα Υόρκη: M. E. Sharpe, Inc.

[The] Commoner. *A Web Journal for Other Values*, www.commoner.org.uk

Condé, Maryse. (1992). *I, Tituba, Black Witch of Salem* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Ballantine Books.

Condren, Mary. (1989). *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, Σαν Φρανσίσκο: Harper & Row.

Cook, David Noble. (1981). *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Cooper, J. P., επιμ. (1970). *The New Cambridge Modern History*, τόμ. Δ΄: *The Decline of Spain and Thirty Years' War, 1609-1649*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Cornwall, Julian. (1977). *Revolt of the Peasantry, 1549*, Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul.

Cornej, Petr. (1993). *Les Fondements de l'Histoire Tchèque*, Πράγα: PBtisk.

Coudert, Allison P. (1989). "The Myth of the Improved Status of Protestant Women" στο Brink κ.ά., επιμ. (1989). *The Politics of Gender in Early Modern Europe*, στο *Sixteenth Century Essays and Studies*, τόμ. ΙΒ΄, επιμ. Charles G. Nauert Jr, Κίρκσβιλ, Μιζούρι: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc.

Couliano, Ioan P. (1987). *Eros and Magic in the Renaissance*, Σικάγο: University of Chicago Press.

Coulton, G. G. (1955). *Medieval Panorama: The English Scene from Conquest to Reformation*, Νέα Υόρκη: The Noonday Press.

Cousin, Victor. (1824-26). *Oeuvres de Descartes*, Παρίσι: F. G. Levrault.

Crosby, Alfred W., Jr. (1972). *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Γουέστπορτ, Κονέκτικατ: Greenwood Press Inc.

Crown, William. (1983). *Changes in the Land. Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, Νέα Υόρκη: Hill and Wang.

Cullen, Michael J. (1975). *The Statistical Movement in Early Victorian Britain. The Foundations of Empirical Social Research*, Νέα Υόρκη: Barnes and Nobles.

Cunningham, Andrew και Ole Peter Grell. (2000). *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Curtis, Bruce. (2002). "Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery", *Canadian Journal of Sociology*, τόμ. 27, αρ. 4, 505-533.

Dale, Marian K. (1933). "The London Silkwomen of the Fifteenth Century", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 14, αρ. 21, (1989), 489-501.

Dalla Costa, Giovanna Franca. (1978). *The Work of Love. Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century* (μτφρ. από ιταλικά), Νέα Υόρκη: Autonomedia, 2004.

Dalla Costa, Mariarosa. (1972). *Potere Femminile e Sovversione Sociale*, Βενετία: Marsilio Editori.

____. (1995). "Capitalismo e Riproduzione", στο *Capitalismo, Natura, Socialismo*, αρ. 1, 124-135.

____. (1998). "The Native in Us. The Earth We Belong To", *Common Sense*, αρ. 23, 14-52.

Dalla Costa, Mariarosa και Selma James. (1975). *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Μπρίστολ: Falling Wall Press [ελλ. έκδοση: *Η δύναμη των γυναικών και η κοινωνική ανατροπή*, Αθήνα: No Woman's Land, 2008].

Daly, Mary. (1978). *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism*, Βοστώνη: Beacon.

Davis, Robert. (1998). "The Geography of Gender in the Renaissance", στο Brown και Davis, επιμ. (1998). *Gender and Society in Renaissance Italy*, Νέα Υόρκη: Longman.

De Angelis, Massimo. (2001). "Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's Enclosures", στο *The Commoner*, αρ. 2, www.thecommoner.org.uk

de Givry, Grillot. (1971). *Witchcraft, Magic and Alchemy* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Dover Publications, Inc.

de Gomara, Francisco Lopez. (1556). *Historia General de las Indias*, Βαρκελώνη: Editorial Iberia, 1954.

de las Casas, Bartolomé. (1552). *A Short Account of the Destruction of the Indies*, Νέα Υόρκη: Penguin Books, 1992 [ελλ. έκδοση: *Η καταστροφή των Ινδιάνων*, μτφρ. Πηνελόπη Μαξίμου, Αθήνα: Στοχαστής, 1982].

de León, Antonio Garcia. (1985). *Resistencia y Utopia*, 2 τόμ., Πόλη του Μεξικό: Ediciones Era.

Demetz, Peter. (1997). *Prague in Black and Gold: Scenes from the Life of a European City*, Νέα Υόρκη: Hill and Wang.

Descartes, René. (1824-1826). *Oeuvres de Descartes*, τόμ. Ζ′: *Correspondance*, εκδ. Victor Cousin, Παρίσι: F. G. Levrault.

___. (1637). "Discourse on Method", στο *Philosophical Works*, τόμ. Α′ [ελλ. έκδοση: *Λόγος περί της μεθόδου*, μτφρ. Χριστόφορος Χρηστίδης, Αθήνα: Παπαζήσης, 1976].

___. (1641). "Meditations", στο *Philosophical Works*, *ό.π.* [ελλ. έκδοση: *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2003].

___. (1649). "Passions of the Soul", στο *Philosophical Works*, *ό.π.* [ελλ. έκδοση: *Τα πάθη της ψυχής*, μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, Αθήνα: Κριτική, 1996].

___. (1664). "Le Monde".

___. (1664). *Treatise of Man* (μτφρ. από γαλλικά, σχολιασμός Thomas Steele Hall), Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press, 1972.

___. (1973). *Philosophical Works of Descartes*, 2 τόμ. (μτφρ. από γαλλικά E.S. Haldane και G.R.T. Ross), Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Descola, Philippe. (1994). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (μτφρ. από γαλλικά), Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

De Vries, Jan. (1976). *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1660-1750*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Dickson, David. (1979). "Science and Political Hegemony in the 17th Century", *Radical Science Journal*, αρ. 8, 7-39.

Dingwall, E. G. (1931). *The Girdle of Chastity*, Λονδίνο: Routledge and Sons.

Di Nola, Alfonso. (1999). *Il Diavolo: La Forma, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica*, Ρώμη: Newton and Compton Editore.

Di Stefano, Antonino. (1950). "Le Eresie Popolari nel Medioevo", στο Rota, επιμ. (1950). *Questioni di Storia Medievale. Secoli XI-XIV*, Μιλάνο: Marzorati.

Dobb, Maurice. (1947). *Studies in the Development of Capitalism*, Νέα Υόρκη: International Publishers.

Dobson, R. B. (1983). *The Peasant Revolt of 1381*, Λονδίνο: Macmillan.

Dockes, Pierre. (1982). *Medieval Slavery and Liberation* (μτφρ. από γαλλικά), Λονδίνο: Methuen.

Dodgshon, Robert A. (1998). *From Chiefs to Landlords: Social Economic Change*

in the Western Highlands and Islands, c.1493-1820, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.

Douglass, C. North και Robert Paul Thomas. (1973). *The Rise of the Western World: A New Economic History*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Duby, Georges και Jacques Le Goff, επιμ. (1981). *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Μπολόνια: Il Mulino.

Duby, Georges. (1988). *Love and Marriage in the Middle Ages*, Σικάγο: The University of Chicago Press.

Duerr, Hans Peter. (1988). *Nuditá e Vergogna. Il Mito del Processo di Civilizazzione* (μτφρ. από γερμανικά), Βενετία: Marsilio Editori, 1991.

Dunn, Richard S. (1970). *The Age of Religious Wars, 1559-1715*, Νέα Υόρκη: W.W. Norton & Company, Inc.

Dupaquier, Jacques. (1979). "Population", στο Burke, επιμ. (1979). *The New Cambridge Modern History Supplement*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Duplessis, Robert S. (1997). *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Dyer, Christopher. (1968). "A Redistribution of Income in XVth Century England", *Past and Present*, αρ. 39, 11-33.

___. (1989). *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England. 1200-1320*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

[The] Ecologist. (1993). *Whose Common Future? Reclaiming the Commons*, Φιλαδέλφεια: New Society Publishers και Earth-scan Publications Ltd.

Easlea, Brian. (1980). *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*, Μπράιτον, Σάσεξ: The Harvester Press.

Ehrenreich, Barbara και Deirdre English. (1973). *Witches, Midwives and Nurses. A History of Women Healers*, Ολντ Γουέστμπουρι, Νέα Υόρκη: The Feminist Press.

Elias, Norbert. (1939). *The Civilizing Process. The History of Manners* (μτφρ. από γερμανικά), Νέα Υόρκη: Urizen Books, 1978 [ελλ. έκδοση: *Η διαδικασία του πολιτισμού. Μία ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση*, μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1996].

Elton, G. R. (1972). *Policy and Police*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Engels, Friedrich. (1870). *The Peasant War in Germany*, Μόσχα: Progress Publishers, 1977 [ελλ. έκδοση: *Ο πόλεμος των χωρικών στη Γερμανία*, μτφρ. Θανάσης Παπαρήγας, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1991].

___. (1884). *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, Νέα Υόρκη: International Publishers, 1942 [ελλ. έκδοση: *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, μτφρ. Μαρία Γιαταγάνα, Αθήνα: Θεμέλιο, 1995].

Ennen, Edith. (1986). *Le donne nel Medioevo* (μτφρ. από γερμανικά), Μπάρι:

Laterza.
Erasmus, Desiderius. (1511). *The Praise of Folly* (μτφρ. από λατινικά), Νέα Υόρκη: Modern Library, 1941 [ελλ. έκδοση: *Μωρίας εγκώμιον*, μτφρ. Στρατής Τσίρκας, Αθήνα: Ηριδανός, 2005].
Erbstösser, Martin. (1984). *Heretics in the Middle Ages* (μτφρ. από γερμανικά), Λειψία: Edition Leipzig.
Erhard, Jean. (1963). *L'Idée de Nature en France dans la première moitié de XVIII siècle*, Παρίσι: Ecole Pratique de Haute Etudes.
Erler, Mary και Maryanne Kowaleski, επιμ. (1988). *Women and Power in the Middles Ages*, Άθενς, Τζόρτζια: University of Georgia Press.
Etienne, Mona και Eleanor Leacock, επιμ. (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Νέα Υόρκη: Praeger.
Evans, Richard J. (1996). *Rituals of Retribution: Capital Punishment in Germany, 1600-1987*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
Farge, Arlette. (1987). "Women's History: An Overview", στο Moi, επιμ. (1987). *French Feminist Thought: A Reader*, Οξφόρδη: Basil Blackwell, 133-149.
Fauré, Christine. (1981). "Absent from History" (μτφρ. από γαλλικά), *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 7, αρ. 1, 71-80.
Federici, Silvia και Leopoldina Fortunati. (1984). *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Μιλάνο: FrancoAngeli Editore.
Federici, Silvia. (1975). "Wages against Housework", στο Malos, επιμ. (1980). *The Politics of Housework*, Νέα Υόρκη: The New Clarion Press, 187-194.
___. (1988). "The Great Witch-Hunt", *Maine Scholar*, τόμ. 1, αρ. 1, 31-52.
___, επιμ. (1995). *Enduring Western Civilization. The Construction of the Concept of the West and its 'Others'*, Γουέστπορτ, Κονέκτικατ: Praeger.
Ferrari, Giovanna. (1987). "Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna", *Past and Present*, αρ. 117, 50-106.
Firpo, Luigi, επιμ. (1972). *Medicina Medievale*, Τορίνο: UTET.
Fischer, David Hackett. (1996). *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythm of History*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
Fisher, F. J., επιμ. (1961). *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England, in Honor of R. H. Tawney*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
Flandrin, Jean Louis. (1976). *Families in Former Times. Kinship, Household and Sexuality* (μτφρ. από γαλλικά), Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1979.
Fletcher, Anthony. (1973). *Tudor Rebellions* (β΄ έκδ.), Λονδίνο: Longman.
Fletcher, Anthony και John Stevenson, επιμ. (1985). *Order and Disorder in Early Modern England*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
Fletcher, Robert. (1896). "The Witches' Pharmakopeia", *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, Βαλτιμόρη, τόμ. 7, αρ. 65, 147-156.
Foner, Philip S. (1947). *History of the Labor Movement in the United States*, τόμ. Α΄:

From Colonial Times to the Founding of the American Federation of Labor, Νέα Υόρκη: International Publishers.

Fontaine, Nicholas. (1738). *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal.*

Ford, John. (1633). "'Tis Pity She's a Whore", στο *Webster and Ford: Selected Plays*, Λονδίνο: Everyman's Library, 1964 [ελλ. έκδοση: *Κρίμα που είναι πόρνη*, μτφρ. Κλείτος Κύρου, Αθήνα: Νεφέλη, 1986].

Forman Crane, Elaine. (1990). "The Socioeconomics of a Female Majority in Eighteenth-Century Bermuda", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 15, αρ. 2, 231-258.

Fortunati, Leopoldina. (1981). *L'Arcano della Riproduzione. Casalinghe, Prostitute, Operai e Capitale*, Βενετία: Marsilio Editori.

___. (1995). *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*, Μπρούκλιν: Autonomedia.

___. (1984). "La ridefinizione della donna", στο Federici και Fortunati. (1984). *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Μιλάνο: FrancoAngeli Editore.

Foucault, Michel. (1961). *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Random House, 1973 [ελλ. έκδοση: *Ιστορία της τρέλας στην κλασική εποχή*, μτφρ. Πάρις Μπουρλάκης, Αθήνα: Καλέντης, 2007].

___. (1966). *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Vintage Books, 1970 [ελλ. έκδοση: *Οι λέξεις και τα πράγματα. Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, 2008].

___. (1969). *The Archeology of Knowledge & The Discourse On Language* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Routledge, 1972 [ελλ. έκδοση: *Η αρχαιολογία της γνώσης*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας, 1987].

___. (1975). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Vintage Books, 1977 [ελλ. έκδοση: *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου, Αθήνα: Ράππα, 1989].

___. (1976). *The History of Sexuality*, τόμ. Α΄: *An Introduction* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Random House, 1978 [ελλ. έκδοση: *Ιστορία της σεξουαλικότητας. Η δίψα της γνώσης*, μτφρ. Γκλόρυ Ροζάκη, Αθήνα: Ράππα, 1978].

___. (1997). *The Politics of Truth*, επιμ. Sylvère Lotringer, Νέα Υόρκη: Semiotext(e).

Fox, Sally. (1985). *Medieval Women: An Illuminated Book of Days*, Νέα Υόρκη: Little, Brown and Co.

Fraser, Antonia. (1984). *The Weaker Vessel*, Νέα Υόρκη: Alfred Knopf.

Fryde, E. B. (1996). *Peasants and Landlords in Later Medieval England*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.

Furniss, Edgar. (1957). *The Position of the Laborer in a System of Nationalism*, Νέα

Υόρκη: Kelly and Millan.
Galzigna, Mario. (1978). "La Fabbrica del Corpo", *Aut-Aut* (Μιλάνο), αρ. 167-168, 153-174.
Garrett, Clarke. (1977). "Women and Witches: Patterns of Analysis", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 3, αρ. 2, 461-470.
Gatrell, V. A. C. κ.ά., επιμ. (1980). *Crime and the Law: The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, Λονδίνο: Europe Publications.
Geis, Gilbert και Ivan Bunn. (1997). *A Trial of Witches. A Seventeenth-century Witchcraft Prosecution*, Νέα Υόρκη: Routledge.
Gélis, Jacques. (1977). "Sages femmes et accoucheurs, l'obstétrique populaire au XVIIème et XVIIIème siècles", *Annales*, αρ. 32.
Gerbi, Antonello. (1985). *Nature in the New World: From Christopher Colombus to Gonzalo Fernandez de Oviedo* (μτφρ. από ιταλικά), Πίτσμπουργκ: University of Pittsburgh Press.
Geremek, Bronislaw. (1985). *Mendicanti e Miserabili nell'Europa Moderna (1350-1600)* (μτφρ. από πολωνικά), Ρώμη: Instituto dell' Enciclopedia Italiana Treccani.
___. (1987). *The Margins of Medieval Society* (μτφρ. από πολωνικά), Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
___. (1988). *La Stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo* (μτφρ. από πολωνικά), Μιλάνο: Il Saggiatore.
___. (1994). *Poverty. A History* (μτφρ. από πολωνικά), Οξφόρδη: Basil Blackwell.
Gert, Bernard, επιμ. (1978). *Man and Citizen - Thomas Hobbes*, Γκλούσεστερ, Μασαχουσέτη: Peter Smith.
Geschiere, Peter και Francis Nyamnjoh. (1998). "Witchcraft as an Issue in the 'Politics of Belonging': Democratization and Urban Migrants' Involvement with the Home Village", *African Studies Review*, τόμ. 49, αρ. 3, 69-91.
Gilboy, Elizabeth. (1934). *Wages in Eighteenth-Century England*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.
Ginzburg, Carlo. (1966). *I Benandanti*, Τορίνο: Einaudi.
___. (1991). *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath* (μτφρ. από ιταλικά), Νέα Υόρκη: Pantheon.
Glanvil, Joseph. (1661). *The Vanity of Dogmatizing: The Three "Versions"*, εισαγωγή Stephen Medcalf, Χόουβ Σάσεξ: Harvester Press, 1970.
Glass, D.V. και D.E.C. Everseley, επιμ. (1965). *Population in History*, Σικάγο: Chicago University Press.
Goetz, Hans-Werner. (1986). *Life in the Middle Ages*, Λονδίνο: University of Notre Dame Press.
Goldberg, Jonathan. (1992). *Sodometries. Renaissance Texts, Modern Sexualities*, Στάνφορντ, Καλιφόρνια: Stanford University Press.
Golden, Richard M., επιμ. (2006). *Encyclopedia of Witchcraft, The Western Tradition*,

τόμ. Α΄, Οξφόρδη: Abc-Clio Inc.
Goodare, Julian, επιμ. (2002). *The Scottish Witch-hunt in Context*, Μάντσεστερ: Manchester University Press.
Gordon-Grube, Karen. (1988). "Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medical Cannibalism", *American Anthropologist Research Reports*, αρ. 90, 405-408.
Gosse, Edmund. (1905). *Sir Thomas Browne*, Λονδίνο: The Macmillan Company.
Gottfried, Johann Ludwig. (1630). *Le Livre des Antipodes*, Παρίσι: Maspero, 1981.
Gottliebe, Beatrice. (1993). *Family in the Western World: From the Black Death to the Industrial Age*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
Goubert, Jean-Pierre. (1977). "L'art de guérir: médicine savante et médicine populaire dans la France de 1790", *Annales*, αρ. 32, 908-926.
Goubert, Pierre. (1982). *The French Peasantry in the Seventeenth Century* (μτφρ. από γαλλικά), Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
Gourgouris, Stathis. (1996). *Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece.* Στάνφορντ: Stanford University Press [ελλ. έκδοση: *Έθνος-όνειρο: Διαφωτισμός και θέσμιση της σύγχρονης Ελλάδας*, μτφρ. Αθανάσιος Κατσικερός, Αθήνα: Κριτική 2007].
Graus, Frantisek. (1967). "Social Utopia in the Middle Ages", *Past and Present*, αρ. 38, 3-19.
Greaves, Richard L. κ.ά. (1992). *Civilizations of the West.* Τόμ. Α΄: *From Antiquity to 1715*, Νέα Υόρκη: HarperCollins.
___. (1992a). *Civilizations of the West.* Τόμ. Β΄: *From 1660 to the Present*, Νέα Υόρκη: HarperCollins.
Green, Monica. (1989). "Women's Medical Practice and Healthcare in Medieval Europe", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 14, αρ. 2, 434-473.
Gregory, Annabel. (1991). "Witchcraft, Politics and 'Good Neighborhood' in Early Seventeenth-Century Rye", *Past and Present*, αρ. 133, 31-66.
Greven, Philip. (1977). *The Protestant Temperament. Patterns of Child-Raising, Religious Experience, and the Self in Early America*, Νέα Υόρκη: Alfred Knopf.
Griffin, Susan. (1978). *Women and Nature. The Roaring Inside Her*, Σαν Φρανσίσκο: Sierra Club.
Guillaumin, Colette. (1995). *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Νέα Υόρκη: Routledge.
Guaman Poma de Ayala, Felipe. (1615). *Nueva Chrónica y Buen Gobierno*, Παρίσι: Institut d'Ethnologie, 1936.
Guazzo, Francesco-Maria. (1608). *Compendium Maleficarum*, επιμ. αιδεσ. Montague Summers, Νέα Υόρκη: Barnes and Nobles, 1970 (α΄ έκδ. 1929).
Gunder Frank, André (1978). *World Accumulation, 1492-1789*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.

Hacker, Barton C. (1981). "Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 6, αρ. 41, 643-671.
Hamilton, Earl J. (1965). *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*, Νέα Υόρκη: Octagon Books.
Hanawalt, Barbara A. (1986a). "Peasants Resistance to Royal and Seignorial Impositions", στο Newman, επιμ. (1986). *Social Unrest in the Late Middle Ages*, Μπίνχαμτον, Νέα Υόρκη: Center for Medieval and Early Renaissance Texts and Studies, 23-49.
___. (1986b). *The Ties That Bound: Peasant Families in Medieval England*, Οξφόρδη: Oxford University Press.
___. (1986c). "Peasant Women's Contribution to the Home Economy in Late Medieval England", στο Hanawalt, επιμ. (1986d).
___, επιμ. (1986d). *Women and Work in Pre-industrial Europe*, Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.
Hanke, Lewis. (1959). *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.
Hardin, Garrett. (1968). "The Tragedy of the Commons", *Science*, αρ. 162, 1243-1248.
Harris, Marvin. (1974). *Cows, Pigs and Witches*, Νέα Υόρκη: Random House.
Hart, Roger. (1971). *Witchcraft*, Νέα Υόρκη: G. Putnam's Sons.
Harvey, P. D. A. (1973). "The English Inflation: 1180-1220", *Past and Present*, αρ. 61.
Harvey, William. (1961). *Lectures on the Whole of Anatomy*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.
Hatcher, John. (1977). *Plague, Population and the English Economy, 1348-1530*, Νέα Υόρκη: Macmillan.
___. (1994). "England in the Aftermath of the Black Death", *Past and Present*, αρ. 144, 3-36.
Hay, Douglas. (1975). "Property, Authority and the Criminal Law", στο Hay κ.ά., *ό.π.*, 17-63.
___ κ.ά. (1975). *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in 18th Century England*, Νέα Υόρκη: Pantheon Books.
Heckscher, Eli J. (1965). *Mercantilism*, τόμ. Α΄ και Β΄ (μτφρ. από σουηδικά), Λονδίνο: George Allen & Unwin Ltd.
Helleiner, K.F. (1958). "New Light on the History of Urban Populations", *Journal of Economic History*, τόμ. 18.
Heller, Henry. (1986). *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*, Λάιντεν: E.J. Brill.
Hemming, John. (1970). *The Conquest of the Incas*, Νέα Υόρκη: Harcourt Brace and Co.

Henderson, Katherine Usher και Barbara F. McManus. (1985). *Half Humankind: Contexts and Texts of the Controversy about Women in England, 1540-1640*, Ουρμπάνα και Σικάγο: University of Illinois Press.

Henriques, Fernando. (1966). *Storia Generale della Prostituzione*, τόμ. Β΄: *Il Medioevo e l'eta' moderna* (μτφρ. από αγγλικά), Μιλάνο: Sugar Editore.

Herlihy, David. (1985). *Medieval Households*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.

___. (1995). *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays. 1978-91*, Πρόβιντενς: Berghahn Books.

___. (1997). *The Black Death and the Transformation of the West*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.

Herzog, Don. (1989). *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory*, Σικάγο: University of Chicago.

Hill, Christopher. (1952). "Puritans and the Poor", *Past and Present*, αρ. 2.

___. (1958). *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the 17th Century*, Νέα Υόρκη: Schocken Books.

___. (1961). *The Century of Revolution, 1603-1714*, Νέα Υόρκη: W.W. Norton & Co., 1980.

___. (1964). *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Νέα Υόρκη: Schocken Books.

___. (1965). *Intellectual Origins of the English Revolution*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

___. (1971). *Antichrist in Seventeenth-Century England*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

___. (1975). *Change and Continuity in 17th-Century England*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.

___. (1975a). *The World Upside Down*, Λονδίνο: Penguin.

Hilton, Rodney. (1953). "The Transition from Feudalism to Capitalism", *Science and Society*, τόμ. 17, αρ. 4, 341-351.

___. (1966). *A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1983.

___. (1973). *Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Νέα Υόρκη: Viking Press, Inc.

___. (1985). *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*, Λονδίνο: The Hambledon Press.

Hilton, Rodney, Maurice Dobb, Paul Sweezy, H. Takahashi και Christopher Hill. (1976). *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Λονδίνο: New Left Books [ελλ. έκδοση: *Η μετάβαση από τον φεουδαλισμό στον καπιταλισμό*, μτφρ. Παύλος Γρεβενίτης, Αθήνα: Θεμέλιο, 1986].

Himes, Norman. (1963). *Medical History of Contraception*, Νέα Υόρκη: Gamut Press.

Himmelman, P. Kenneth. (1997). "The Medicinal Body: An Analysis of Medicinal Cannibalism in Europe, 1300-1700", *Dialectical Anthropology*, αρ. 22, 180-203.

Hobbes, Thomas. (1962). *Behemoth: The History of the Causes of the Civil War of England and the Counsels and Artifices by which they were Carried on from the Year 1640 to the Year 1660*, στο *English Works*, τόμ. ΣΤ΄, Γερμανία: Scientia Verlag Aalen.

___. (1963). *Leviathan*, Νέα Υόρκη: World Publishing Company [ελλ. έκδοση: *Λεβιάθαν*, 2 τόμοι, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης, Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1989].

___. (1966). *English Works*, τόμ. Δ΄, Γερμανία: Scientia Verlag Aalen.

Hobsbawm, E. J. (1954). "The General Crisis of the European Economy in the 17th Century", *Past and Present*, αρ. 5, 33-53.

Hodges, Richard και David Whitehouse. (1983). *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*, Ίθακα: Cornell University Press.

Holbein, Hans, ο Νεότερος. (1538). *The Dance of Death*, εκδ. Melchior και Gaspar Trechsel, Λυόν, Γαλλία.

Holmes, Clive. (1993). "Women, Witnesses and Witches", *Past and Present*, αρ. 140, 45-78.

Holmes, Ronald. (1974). *Witchcraft in British History*, Λονδίνο: Frederick Muller Ltd.

___. (1975). *Europe: Hierarchy and Revolt. 1320-1450*, Νέα Υόρκη: Harper & Row.

Holt, Richard. (1987). "Whose were the Profits of Corn Milling? An Aspect of the Changing Relationship between the Abbots of Glastonbury and Their Tenants. 1086-1350", *Past and Present*, αρ. 116, 3-23.

Homans, G. C. (1960). *English Villagers of the Thirteen Century*, Νέα Υόρκη: Russell and Russell.

Hone, Nathaniel J. (1906). *The Manor and Manorial Records*, Λονδίνο: Methuen & Co.

Hoskins, W. G. (1976). *The Age of Plunder: The England of Henry VIII, 1500-1547*, Λονδίνο: Longman.

Howell, Martha. (1986). *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Σικάγο: Chicago University Press.

Hufton, Olwen. (1993). "Women, Work, and the Family", στο Zemon Davis και Farge, επιμ. (1993). *History of Women in the West*, τόμ. Γ΄: *Renaissance and the Enlightenment Paradoxes*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Belknap Press.

Hughes, Diane Owen. (1975). "Urban Growth and Family Structure in Medieval Genoa", *Past and Present*, αρ. 66, 3-28.

Hughes,William. (1991). *Western Civilization,* τόμ. Β΄: *Early Modern Through the 20th Century*, Γκίλφορντ, Κονέκτικατ: The Duskin Publishing Group.

Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott και Barbara Smith. (1982). *All Women are White,*

All Blacks are Men. But Some of Us are Brave. Black Women's Studies, Νέα Υόρκη: The Feminist Press.

Hulme, Peter. (1994). "Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean", στο Schwartz, επιμ. (1994). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 157-200.

Hunt, David. (1970). *Parents and Children in History: The Psychology of Family Life in Early Modern France*, Νέα Υόρκη: Basic Books.

Hutchinson, E. P. (1967). *The Population Debate*, Νέα Υόρκη: Houghton Mifflin.

Hybel, Nils. (1989). *Crisis or Change: The Concept of Crisis in the Light of Agrarian Structural Reorganization in Late Medieval England*, Άαρχους: Aarhus University Press.

Inalcik, Alil, επιμ. (1994). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. 1300-1914*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Innes, Brian. (1998). *The History of Torture*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.

James, Margaret. (1966). *Social Problems and Policy during the Puritan Revolution, 1640-1660*, Νέα Υόρκη: Barnes & Noble.

James, Selma. (1975). "Sex, Race and Class", Μπρίστολ: Falling Wall Press.

Jonson, Ben. (1610). *The Alchemist*, επιμ. Gerald E. Bentley, Γουίλινγκ, Ιλινόις: Harlan Davidson Inc., 1947 [ελλ. έκδοση: *Ο αλχημιστής*, μτφρ. Παύλος Μάτεσις, Αθήνα: Ηριδανός, χ.χ.].

Jordan, W. C. (1996). *The Great Famine. Northern Europe in the Early Fourteenth Century*, Πρίνστον: Princeton University Press.

Joseph, Margaret Paul. (1992). *Caliban in Exile: The Outsider in Caribbean Fiction*, Γουέστπορτ, Κονέκτικατ: Greenwood.

Kaltner, Karl Hartwig. (1998). "Sulle guerre contadine in Austria" (μτφρ. από γερμανικά), στο Thea. (1998). *Gli artisti e gli 'Spregevoli'. 1525: la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania*, Μιλάνο: Mimesis.

Kamen, Henry. (1972). *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550-1660*, Νέα Υόρκη: Praeger Publishers.

Karras, Ruth Mazo. (1989). "The Regulations of Brothels in Later Medieval England", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 14, αρ. 21, 399-433.

___. (1996). *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Kay, Marguerite. (1969). *Bruegel*, Λονδίνο: The Hamlyn Publishing Group.

Kaye, Harvey J. (1984). *The British Marxist Historians*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press, 1995.

Kaye, Joel. (1998). *Economy and Nature in the Fourteenth Century*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Kelly, Joan. (1977). "Did Women Have a Renaissance?", στο Bridenthal και Koonz, επιμ. (1977). *Becoming Visible: Women in European History*, Νέα Υόρκη:

Houghton Mifflin Co.
___. (1982). "Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400-1789", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 8, αρ. 1, 4-28.
___. (1984). *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Σικάγο: The University of Chicago Press.
Kieckhafer, R. (1976). *European Witch-trials: Their Foundations in Popular Culture, 1300-1500*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.
King, Margaret L. (1991). *Women of the Renaissance* (μτφρ. από ιταλικά), Σικάγο: The University of Chicago Press.
Kingston, Jeremy. (1976). *Witches and Witchcraft*, Νέα Υόρκη: Doubleday.
Kittredge, G. L. (1929). *Witchcraft in Old and New England*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.
Klaits, Joseph. (1985). *Servants of Satan: The Age of the Witch-Hunts*, Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.
Klapitsch-Zuber, Christiane, επιμ. (1996). *Storia delle Donne in Occidente. Il Medioevo*, Μπάρι: Laterza.
Koch, Gottfried. (1983). "La Donna nel Catarismo e nel Valdismo Medievali", στο Capitani, επιμ. (1983). *Medioevo Ereticale*, Μπολόνια: Il Mulino.
Koning, Hans. (1991). *Columbus: His Enterprise: Exploding the Myth*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
___. (1993). The *Conquest of America: How the Indian Nations Lost Their Continent*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
Kors, Alan C. και Edward Peters. (1972). *Witchcraft in Europe 1100-1700: A Documentary History*, Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
Kowaleski, Maryanne και Judith M. Bennett. (1989). "Crafts, Guilds, and Women in the Middle Ages; Fifty Years after Marian K. Dale", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 14, αρ. 2, 474-488.
Kramer, Heinrich και James Sprenger. (1486). *Malleus Maleficarum* (μτφρ. από γερμανικά, εισαγωγή αιδεσ. Montague Summers), Νέα Υόρκη: Dover Publications Inc., 1971.
Kriedte, Peter. (1983). *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists. Europe and the World Economy, 1500-1800*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
Kuen, Thomas. (1998). "Person and Gender in the Laws", στο Brown και Davis, επιμ. (1998). *Gender and Society in Renaissance Italy*, Νέα Υόρκη: Longman, 87-106.
Kurlansky, Mark. (1999). *The Basque History of the World*, Λονδίνο: Penguin.
Lambert, Malcolm. (1977). *Medieval Heresy*, Οξφόρδη: Basil Blackwell, 1992.
Langland, William. (1362-1370). *The Vision of William Concerning Piers the Plowman*, Κλάρεντον: Oxford University Press, 1965.
Larner, Christina. (1980). "Crimen Exceptum? The Crime of Witchcraft in Europe", στο Gatrell κ.ά., επιμ. (1980). *Crime and the Law: The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, Λονδίνο: Europe Publications.

___. (1981). *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, Βαλτιμόρη: The John Hopkins University Press.

___. (1984). *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, επιμ. και εισαγωγή Alan Macfarlane, Οξφόρδη: Basil Blackwell.

La Rocca, Tommaso, επιμ. (1990). *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo commune*, Τορίνο: Claudiana.

Laslett, Peter. (1971). *The World We Have Lost*, Νέα Υόρκη: Scribner's.

Lavallee, Joseph. (1809). *Histoires des Inquisitions Religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal*, Παρίσι.

Lawson, George, αιδεσ. (1657). *Examination of Leviathan*.

Lea, Henry Charles. (1888). *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, τόμ. Β΄, Νέα Υόρκη: Harper & Brothers.

___. (1922). *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Λονδίνο: MacMillan.

___. (1957). *Materials towards a History of Witchcraft*, επιμ. Arthur C. Howland, εισαγωγή George Lincoln Burr, τόμ. Γ΄, Νέα Υόρκη: Thomas Yoseloff.

___. (1961). *The Inquisition of the Middle Ages*, Νέα Υόρκη: MacMillan Company.

Leacock, Eleanor. (1980). "Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization", στο Etienne και Leacock, επιμ. (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Νέα Υόρκη: Praeger, 43-62.

Leacock, Eleanor Burke. (1981). *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.

Lecky, W.E.H. (1886). *History of the Rise of Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, Νέα Υόρκη: Appleton & Co.

Le Goff, Jacques. (1956). *Tempo della Chiesa e tempo del Mercante* (μτφρ. από γαλλικά), Τορίνο: Einaudi, 1977.

___, επιμ. (1980). *La Nuova Storia* (μτφρ. από γαλλικά), Μιλάνο: Mondadori.

___. (1988). *Medieval Civilization* (μτφρ. από γαλλικά), Οξφόρδη: Basil Blackwell [ελλ. έκδοση: *Ο πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης*, μτφρ. Ρίκα Μπενβενίστε, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1993].

Lenoble, Robert. (1943). *Mersenne ou la Naissance du Mécanisme*, Παρίσι: Vrin.

Lerner, Robert E. (1972). *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. (1966). *Les Paysans de Languedoc*, Παρίσι, Gallimard.

___. (1974). *Peasants of Languedoc* (μτφρ. από γαλλικά), Καρμποντέιλ: University of Illinois Press.

___. (1979). *Il Carnevale di Romans* (μτφρ. από γαλλικά), Μιλάνο: Rizzoli, 1981.

___. (1981). *The Mind and Method of the Historian*, Σικάγο: University of Chicago Press.

___ κ.ά. (1987). *Jasmin's Witch*, Νέα Υόρκη: George Braziller.

Levack, Brian P. (1987). *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Λονδίνο: Longmans.

___, επιμ. (1992). *Witchcraft, Magic and Demonology*, τόμ. ΙΓ΄, Νέα Υόρκη: Garland Publishing.

Levine, David, επιμ. (1984). *Proletarianization and Family History*, Νέα Υόρκη: Academic Press.

Linebaugh, Peter. (1975). "The Tyburn Riots Against the Surgeons", στο Hay κ.ά. (1975). *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in 18th Century England*, Νέα Υόρκη: Pantheon Books.

___. (1992). *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Linebaugh, Peter και Marcus Rediker. (2001). *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Βοστώνη: Beacon Press.

Lis, C. και H. Soly. (1979). *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, Ατλάντικ Χάιλαντς, Νιου Τζέρσεϊ: Humanities Press.

___. (1984). "Policing the Early Modern Proletariat, 1450-1850", στο Levine, επιμ. (1984). *Proletarianization and Family History*, Νέα Υόρκη: Academic Press, 163-228.

Little, Lester K. (1978). *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ίθακα, Νέα Υόρκη: Cornell University Press.

Lombardini, Sandro. (1983). *Rivolte Contadine in Europa (Secoli XVI-XVIII)*, Τορίνο: Loescher Editore.

Luzzati, Michele. (1981). "Famiglie nobili e famiglie mercantili a Pisa e in Toscana nel basso medioevo", στο Duby και Le Goff, επιμ. (1981). *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Μπολόνια: Il Mulino, 185-206.

Macfarlane, Alan. (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, Νέα Υόρκη: Harper & Row.

___. (1978). *Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Οξφόρδη: Basil Blackwell.

Macpherson, C.B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Malebranche, Nicolas. (1688). *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. "Dialogues on Metaphysics and Religion", στο Popkin, επιμ. (1966). *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, Νέα Υόρκη: The Free Press.

Malos, Ellen, επιμ. (1980). *The Politics of Housework*, Νέα Υόρκη: The New Clarion Press.

Manning, Roger B. (1988). *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509-1640*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

Mandrou, Robert. (1968). *Magistrates et Sorcières en France au XVII Siècle*, Παρίσι: Librairies Plon.

Manoukian, Agopic, επιμ. (1974). *Famiglia e Matrimonio nel Capitalismo Europeo*, Μπολόνια: Il Mulino.

Marks, Elaine και Isabelle Courtivron, επιμ. (1981). *New French Feminisms. An Anthology*, Νέα Υόρκη: Schocken Books.

Marlowe, Christopher. (1604). *Doctor Faustus*, Λονδίνο [ελλ. έκδοση: *Δόκτωρ Φάουστους*, μτφρ. Κλείτος Κύρου, Αθήνα: Άγρα, 1990].

Marshall, Dorothy. (1926). *The English Poor in the Eighteenth Century*, Λονδίνο: George Routledge & Sons.

Marshall, Rosalynd. (1983). *Virgins and Viragos: A History of Women in Scotland, 1080-1980*, Σικάγο: Academy Chicago Ltd.

Martin, Emily. (1987). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Βοστώνη: Beacon Press.

Martin, Ruth. (1989). *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Λονδίνο: Basil Blackwell Inc.

Martinez, Bernardo Garcia κ.ά. (1976). *Historia General de Mexico*, τόμ. Α΄, Πόλη του Μεξικό: El Colegio de Mexico.

Marvell, Andrew. (1681). *Miscellaneous Poems*, επιμ. Mary Marvell, Scolar Press, 1969.

Marx, Karl. (1857-58). *Grundrisse* (μτφρ. από γερμανικά), Λονδίνο: Penguin, 1973 [ελλ. έκδοση: *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας 1857-1858*, 3 τόμοι, μτφρ. Διονύσης Διβάρης, Αθήνα: Στοχαστής, 1989-1992].

___. (1867). *Capital. A Critique of Political Economy* (μτφρ. από γερμανικά), τόμ. Α΄ και Β΄, Σικάγο: Charles H. Kerr & Co., 1909 [ελλ. έκδοση: *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, 3 τόμοι, μτφρ. Παναγιώτης Μαυρομμάτης, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1978-1986].

___. (1932). *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (μτφρ. από γερμανικά), Μόσχα: Foreign Languages Publishing House, 1961 [ελλ. έκδοση: *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, μτφρ. Μπάμπης Γραμμένος, Αθήνα: Γλάρος, 1975].

Mather, Cotton. (1681-1708). *Diary of Cotton Mather*, 2 τόμ., Massachusetts Historical Society Collection, (1911-12). Παρατίθεται στο Greven (1977). *The Protestant Temperament. Patterns of Child-Raising, Religious Experience, and the Self in Early America*, Νέα Υόρκη: Alfred Knopf.

Maxwell-Stuart, P. G. (2001). *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-Century Scotland*, Εδιμβούργο: Tuckwell Press.

Mayer, Enrique. (1981). *A Tribute to the Household Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru*, Όστιν, Τέξας: Institute of Latin American Studies.

Mazzali, Tiziana. (1988). *Il Martirio delle streghe: Una drammatica testimonianza dell' Inquisizione laica del seicento*, Μιλάνο: Xenia.

Mazzi, Maria Serena. (1991). *Prostitute e Lenoni nella Firenze del Quattrocento*, Μιλάνο: Il Saggiatore.

McDonnell, Ernest W. (1954). *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with*

Special Emphasis on the Belgian Scene, Νιου Μπρούνσγουικ: Rutgers University Press.

McManners, J. (1981). *Death and the Enlightenment*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

McNamara, Jo Ann και Suzanne Wemple. (1988). "The Power of Women Through the Family in Medieval Europe, 500-1100", στο Erler και Kowaleski, επιμ. (1988). *Women and Power in the Middles Ages*, Άθενς, Τζόρτζια: University of Georgia Press.

Meillassoux, Claude. (1981). *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community* (μτφρ. από γαλλικά), Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

___. (1986). *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold* (μτφρ. από γαλλικά), Σικάγο: Chicago University Press, 1991.

Melossi, Dario και Massimo Pavarini. (1977). *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System* (μτφρ. από ιταλικά), Τοουτάουα, Νιου Τζέρσεϊ: Barnes and Noble.

Mendelson, Sara και Patricia Crawford. (1998). *Women in Early Modern England, 1550-1720*, Οξφόρδη: Clarendon Press.

Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Νέα Υόρκη: Harper and Row.

___. (1983). "Mining the Earth's Womb", στο Rothschild, επιμ. (1983). *Machina Ex Dea. Feminist Perspectives on Technology*, Νέα Υόρκη: Pergamon Press, 99-117.

Mereu, Italo. (1979). *Storia dell'Intolleranza in Europa*, Μιλάνο: Mondadori.

Mergivern, James J. (1997). *The Death Penalty: An Historical and Theological Survey*, Νέα Υόρκη: Paulist Press.

Midelfort, Erik H. C. (1972). *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, Στάνφορντ: Stanford University Press.

Midnight Notes Collective. (1990). "The New Enclosures", *Midnight Notes*, αρ. 10.

___. (2001). *Auroras of the Zapatistas: Local and Global Struggles of the Fourth World War*, Νέα Υόρκη: Autonomedia.

Mies, Maria. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Λονδίνο: Zed Books.

Milano, Attilio. (1963). *Storia degli Ebrei in Italia*, Τορίνο: Einaudi.

Milton, John. (1667). "Paradise Lost", στο *John Milton*, επιμ. S. Orgel και J. Goldberg, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1992 [ελλ. έκδοση: *Ο απολεσθείς παράδεισος*, μτφρ. Αθανάσιος Οικονόμου, Αθήνα: Οδός Πανός, 2010].

Mingay, G. E. (1997). *Parliamentary Enclosures in England: An Introduction to Its Causes, Incidence and Impact, 1750-1850*, Λονδίνο: Longman.

Moi, Toril, επιμ. (1987). *French Feminist Thought: A Reader*, Οξφόρδη: Basil Blackwell.

Molitor, Ulrich. (1489). *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus*.

Moller, Herbert, επιμ. (1964). *Population Movements in Modern European History*, Νέα Υόρκη: The Macmillan Company.

___. (1964a). "Population and Society during the Old Regime, c. 1640-1770", στο Moller, επιμ., *ό.π.*, (1964), 19-42.

Momsen, Janet H., επιμ. (1993). *Women and Change in the Caribbean: A Pan-Caribbean Perspective*, Λονδίνο: James Currey.

Montaigne, Michel Eyquem de. (1580). *The Essays*, Λονδίνο: Oxford University Press, 1942 [ελλ. έκδοση: *Δοκίμια*, 3 τόμοι, μτφρ. Φίλιππος Δρακονταειδής, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, γ΄ έκδ. 1999].

Montanari, Massimo. (1993). *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Ρώμη-Μπάρι: Laterza [ελλ. έκδοση: *Πείνα και αφθονία στην Ευρώπη*, μτφρ. Άννα Παπασταύρου, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997].

Monter, William E., επιμ. (1969). *European Witchcraft*, Νέα Υόρκη: John Wiley and Sons.

___. (1969a). "Law, Medicine and the Acceptance of Women", στο Monter, επιμ., *ό.π.*, (1969).

___. (1976). *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Ίθακα: Cornell University Press.

___. (1977). "The Pedestal and the Stake: Courtly Love and Witchcraft", στο Bridenthal και Koonz, επιμ. (1977). *Becoming Visible: Women in European History*, Νέα Υόρκη: Houghton Mifflin Co.

___. (1980). "Women in Calvinist Geneva", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 6, αρ. 2, 189-209.

Moore, Henry. (1659). *On the Immortality of the Soul*, επιμ. A. Jacob, International Archives of the History of Ideas, αρ.122.

Moore, R. I. (1975). *The Birth of Popular Heresy*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.

___. (1977). *The Origins of European Dissent*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.

Morato, Turri. (1975). "Aborto di Stato", στο *Canti di Donne in Lotta*, Gruppo Musicale del Comitato per il Salario al Lavoro Domestico di Padova.

More, Thomas. (1518). *Utopia*, Νέα Υόρκη: W. W. Norton & Co., 1992 [ελλ. έκδοση: «Ουτοπία», στο *Τρία κείμενα για την ουτοπία*, μτφρ. Γρηγόρης Κονδύλης, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2007].

Morgan, Edmund. (1966). *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century England*, Νέα Υόρκη: Harper and Row.

Morgan, Robin, επιμ. (1970). *Sisterhood is Powerful*. Νέα Υόρκη: Vintage.

Mornese, Corrado και Gustavo Buratti. (2000). *Fra Dolcino e gli Apostolici fra eresie, rivolte, e roghi*, Centro Studi Dolciniani, Νοβάρα: Derive/Approdi.

Morrissey, Marietta. (1989). *Slave Women in the New World: Gender Stratification in the Caribbean*, Λόρενς, Κάνσας: University Press of Kansas.

Morse Earle, Alice. (1993). *Home Life in Colonial Days*, Στόκμπριτζ, Μασαχουσέτη: Berkshire Publishers.

Mosher Stuard, Susan, επιμ. (1987). *Women in Medieval History and Historiography*, Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.

Moulier Boutang, Yann. (1998). *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Παρίσι: Presses Universitaires de France.
Mumford, Lewis. (1962). *Technics and Civilization*, Νέα Υόρκη: Harcourt Brace and World Inc.
Mun, Thomas. (1622). *England's Treasure by Forraign Trade*, Λονδίνο.
Müntzer, Thomas. (1524). *Open Denial of the False Belief of the Godless World*.
Muraro, Luisa. (1976). *La Signora del Gioco: Episodi di caccia alle streghe*, Μιλάνο: Feltrinelli, 1977.
Murray, Margaret. (1921). *The Witch-Cult in Western Europe*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1971.
Murstein, B. I. (1974). *Love, Sex, and Marriage through the Ages*, Νέα Υόρκη: Springer Publishing Co.
Nash, June. (1978). "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 4, αρ. 21, 349-362.
___. (1980). "Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony", στο Etienne και Leacock, επιμ. (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Νέα Υόρκη: Praeger, 134-148.
Neel, Carol. (1989). "The Origins of the Beguines", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, τόμ. 14, αρ. 2, 321-341.
Neeson, J. M. (1993). *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
Newman, Francis X., επιμ. (1986). *Social Unrest in the Late Middle Ages*, Μπίνχαμτον, Νέα Υόρκη: Center for Medieval and Early Renaissance Texts and Studies.
Niccoli, Ottavia, επιμ. (1998). *Rinascimento al femminile*, Μπάρι: Laterza.
Nicholas, David. (1992). *Medieval Flanders*, Λονδίνο: Longman.
Nider, Johannes. (1435-37). *Formicarius*.
Nietzsche, Friedrich. (1887). *The Birth of the Tragedy and The Genealogy of Morals*, Νέα Υόρκη: Doubleday, 1965 [ελλ. έκδοση: *Η γέννηση της τραγωδίας*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2010, και *Γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2010].
Noonan, John T. (1965). *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.
Norberg, Kathryn. (1993). "Prostitutes", στο Zemon Davis και Farge, επιμ. (1993). *History of Women in the West*, τόμ. Γ΄: *Renaissance and the Enlightenment Paradoxes*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Belknap Press.
Normand, Lawrence και Gareth Roberts, επιμ. (2000). *Witchcraft in Early Modern Scotland: James VI's Demonology and the North Berwick Witches*, Έξετερ: University of Exeter Press.
North, Douglas C. και Robert Paul Thomas. (1943). *The Rise of the Western World: A New Economic History*, Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.

Notestein, Wallace. (1911). *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718*, Νέα Υόρκη: Russell and Russell, 1965.

O'Brien, Mary. (1981). *The Politics of Reproduction*, Βοστώνη: Routledge & Kegan Paul.

O'Brien, Patrick και Roland Quinault, επιμ. (1993). *The Industrial Revolution and British Society*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

O'Malley, C. D., F. N. L. Poynter και K. F. Russell. (1961). *William Harvey. Lectures on the Whole of Anatomy*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.

O'Malley, C.D. (1964). *Andreas Vesalius of Brussels.1514-1564*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.

Omolade, Barbara. (1983). "Heart of Darkness", στο Snitow, Stansell και Thompson, επιμ. (1983). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.

Opitz, Claudia. (1996). "La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo (1200-1500)", στο Klapitsch-Zuber, επιμ. (1996). *Storia delle Donne in Occidente. Il Medioevo*, Μπάρι: Laterza.

Orioli, Raniero. (1984). *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale*, Νοβάρα: Europia, 1993.

Orlandi, Arianna. (1989). "I Viaggi di Gostanza", στο Cardini, επιμ. (1989). *Gostanza, la strega di San Miniato*, Φλωρεντία: Laterza.

Ortalli, Gherardo. (1981). "La famiglia tra la realtá dei gruppi inferiori e la mentalitá dei gruppi dominanti a Bologna nel XIII secolo", στο Duby και Le Goff, επιμ. (1981). *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Μπολόνια: Il Mulino, 125-143.

Oten, Charlotte F., επιμ. (1986). *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*, Συρακούσες, Νέα Υόρκη: Syracuse University Press.

Otis, Leah Lydia. (1985). *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc*, Σικάγο: The University of Chicago Press.

Overbeek, J. (1964). *History of Population Theories*, Ρότερνταμ: Rotterdam University Press.

Ozment, Steven. (1983). *When Father Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.

Pantazopoulos, Nikolaos. (1975). "'Privileges' as Cultural Paragons in the Relations Between Christians and Moslems: A Contribution to the Customary Communal Law of the Near East and South-eastern Europe", Θεσσαλονίκη: Publications of the School of Law and Economics [ελλ. έκδοση: «Τα "προνόμια" ως πολιτιστικός παράγων εις τας σχέσεις Χριστιανών - Μουσουλμάνων. Συμβολή εις το Εθιμικόν Κοινοδίκαιον της Εγγύς Ανατολής και της Νοτιοανατολικής Ευρώπης», *Επετηρίδα Σχολής Νομικών και Οικονομικών Επιστημών*, Θεσσαλονίκη, 1975 (ανατύπωση: Θεσσαλονίκη, Α.Π.Θ., 1986, σσ. 25-89)].

___. (1967). "Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule", Θεσσαλονίκη: Institute for Balkan Studies, σσ. 43-48 [ελλ. έκδοση: «Εκκλησία

και δίκαιον εις την χερσόνησον του Αίμου επί Τουρκοκρατίας», Σειρά: Το Δίκαιον της Τουρκοκρατίας 1, *Επετηρίδα Σχολής Νομικών και Οικονομικών Επιστημών*, τ. 8, Θεσσαλονίκη, 1960-1963].

Parinetto, Luciano. (1983). *Streghe e Politica. Dal Rinascimento Italiano a Montaigne. Da Bodin a Naude*, Μιλάνο: Istituto Propaganda Libraria.

___. (1996). "La Traversata delle streghe nei nomi e nei luoghi", στο Bosco και Castelli, επιμ. (1996). *Stregoneria e Streghe nell'Europa Moderna*, Πίζα: Biblioteca Universitari di Pisa.

___. (1998). *Streghe e Potere: Il Capitale e la Persecuzione dei Diversi*, Μιλάνο: Rusconi.

Partridge, Burgo. (1960). *A History of Orgies*, Νέα Υόρκη: Bonanza Books [ελλ. έκδοση: *Η ιστορία των οργίων*, μτφρ. Στρατής Ψάλτου, Αθήνα: Οξύ, 1999].

Pascal, Blaise. (1656). "Lettres écrites à un provincial", μετά θάνατον εκδόθηκε ως *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* (1670) [ελλ. έκδοση: *Σκέψεις*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα: Καστανιώτης, 2000].

___. (1941). *Pensées and The Provincial Letters*, Νέα Υόρκη: Modern Library.

Pateman, Carol. (1988). *The Sexual Contract*, Στάνφορντ: Stanford University Press.

Pearson, Lu Emily. (1957). *Elizabethans at Home*, Στάνφορντ: Stanford University Press.

Perelman, Michael. (2000). *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Ντάραμ: Duke University Press.

Perlman, Fredy. (1985). *The Continuing Appeal of Nationalism*, Ντιτρόιτ: Black and Red [ελλ. έκδοση: «Η διαρκής γοητεία του εθνικισμού», μτφρ. Δημήτρης Κωνσταντίνου, *Νυκτεγερσία*, τ. 1, Μάρτης 2008].

Peters, Edward. (1978). *The Magician, The Witch, and the Law*, Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.

Peters, Edward, επιμ. (1980). *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*, Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.

Petty, Sir William. (1690). *Discourse on Political Arithmetic*, Λονδίνο.

Pezzuoli, Giovanna. (1978). *Prigioniera in Utopia. La Condizione della Donna nel Pensiero degli Utopisti*, Μιλάνο: Il Formichiere.

Phelps Brown, E. H. και Sheila Hopkins. (1971). "Seven Centuries of the Prices of Consumables, Compared with Builders' Wage Rates", στο Ramsey, επιμ. (1971). *The Price Revolution in Sixteenth-Century England*, Λονδίνο: Methuen, 18-41.

___. (1981). *A Perspective of Wages and Prices*, Λονδίνο: Methuen.

Phillips, Seymour. (1994). "The Outer World of the European Middle Ages", στο Schwartz, επιμ. (1994). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Picchio, Antonella. (1992). *Social Reproduction: The Political Economy of the Labour Market*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Piers, Maria W. (1978). *Infanticide*, Νέα Υόρκη: W.W. Norton and Co.

Pirenne, Henri. (1937). *Economic and Social History of Medieval Europe*, Νέα Υόρκη: Harcourt Brace Jovanovich.

___. (1952). *Medieval Cities*, Πρίνστον: Princeton University Press [ελλ. έκδοση: *Οι πόλεις του Μεσαίωνα*, μτφρ. Παντελής Μούτουλας, Αθήνα: Βιβλιόραμα, 2003].

___. (1956). *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Φλωρεντία: Sansoni.

___. (1958). *A History of Europe*, τομ. Α΄, Γκάρντεν Σίτι, Νέα Υόρκη: Doubleday & Co.

Po-Chia Hsia, R., επιμ. (1988). *The German People and the Reformation*, Ίθακα, Νέα Υόρκη: Cornell University Press.

___. (1988a). "Munster and the Anabaptists", στο Po-Chia Hsia, επιμ., *ό.π.*, 51-70.

Polanyi, Karl. (1944). *The Great Transformation*, Νέα Υόρκη: Rinehart & Co. Inc. [ελλ. έκδοση: *Ο μεγάλος μετασχηματισμός*, μτφρ. Κώστας Γαγανάκης, Σκόπελος: Νησίδες, χ.χ.].

Popkin, Richard H., επιμ. (1966). *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, Νέα Υόρκη: The Free Press.

Powell, Chilton Latham. (1917). *English Domestic Relations 1487-1653*, Νέα Υόρκη: Columbia University.

Preto, Paolo. (1988). *Epidemia, Paura e Politica nell'Italia Moderna*, Ρώμη-Μπάρι: Laterza.

Prosperi, Adriano. (1989). "Inquisitori e Streghe nel Seicento Fiorentino", στο Cardini, επιμ. (1989). *Gostanza, la strega di San Miniato*, Φλωρεντία: Laterza.

Pullan, Brian, επιμ. (1968). *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Century*, Λονδίνο: Methuen.

Quetel, Claude. (1986). *History of Syphilis* (μτφρ. από γαλλικά), Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1990.

Rabelais, François. (1552). *Gargantua and Pantagruel*, επιμ. Samuel Putnam, Νέα Υόρκη: Viking Press, 1946 [ελλ. έκδοση: *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ*, μτφρ. Φίλιππος Δρακονταειδής, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2004].

Raftis, J. A. (1996). *Peasant Economic Development within the English Manorial System*, Μόντρεαλ: McGill-Queen's University Press.

Ramazanoglu, Caroline. (1993). *Up Against Foucault. Exploration of Some Tensions between Foucault and Feminism*, Νέα Υόρκη: Routledge.

Ramsey, Peter H., επιμ. (1971). *The Price Revolution in Sixteenth-Century England*, Λονδίνο: Methuen.

Randers-Pehrson, J. D. (1983). *Barbarians and Romans. The Birth of the Struggle of Europe. A.D. 400-700*, Λονδίνο: University of Oklahoma Press.

Ranum, Orest και Patricia Ranum, επιμ. (1972). *Popular Attitudes toward Birth Control in Pre-Industrial France and England*, Νέα Υόρκη: Harper & Row.

Read, Donna κ.ά. (1990). *The Burning Times* (βιντεοσκόπηση), Λος Άντζελες: Direct Cinema Ltd.

Remy, Nicolas. (1597). *Demonolatry*, επιμ. αιδεσ. Montague Summers, Νέα Υόρκη: Barnes and Noble, 1970.

Retamar, Roberto Fernandez. (1989). *Caliban and Other Essays*, Μινεάπολις: University of Minnesota Press.

Riddle, John M. (1997). *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Riquet, Michel. (1972). "Christian Population", στο Ranum, Orest και Patricia, επιμ. (1972). *Popular Attitudes toward Birth Control in Pre-Industrial France and England*, Νέα Υόρκη: Harper & Row, 37 κ.εξ.

Robbins, Rossell Hope. (1959). *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Νέα Υόρκη: Crown Publishers.

Roberts, Nickie. (1992). *Whores in History. Prostitution in Western Society*, Νέα Υόρκη: HarperCollins Publishers.

Robertson, George Croom. (1971). *Hobbes*, Εδιμβούργο: AMS Press.

Rocke, Michael. (1997). *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Rodolico, Niccoló. (1971). *I Ciompi. Una pagina di storia del proletariato operaio*, Φλωρεντία: Sansoni.

Rogers, James E. Thorold. (1894). *Six Centuries of Work and Wages: The History of English Labour*, Λονδίνο.

Rojas, Fernando de. (1499). *The Celestina* (μτφρ. από ισπανικά), Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1959 [ελλ. έκδοση: *Η Θελεστίνα*, μτφρ. Ισμήνη Κανσή, Αθήνα: Αίολος, 1996].

Roper, Lyndal. (2000). "'Evil Imaginings and Fantasies': Child-Witches and the End of the Witch Craze", *Past and Present*, αρ. 167.

Rosen, Barbara, επιμ. (1969). *Witchcraft in England, 1558-1618*, Άμχερστ: University of Massachusetts Press, 1991.

Rosenberg, Charles E., επιμ. (1975). *The Family in History*, Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.

Rosenfield, Leonora Cohen. (1968). *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters. From Descartes to La Mettrie*, Νέα Υόρκη: Octagon Books.

Rossiaud, Jacques. (1988). *Medieval Prostitution* (μτφρ. από γαλλικά), Οξφόρδη: Basil Blackwell.

Rostworowski, Maria. (2001). *La Mujer en el Peru Prehispanico*. Documento de Trabajo no. 72, Λίμα: Instituto de Estudios Peruanos.

Rota, Ettore, επιμ. (1950). *Questioni di Storia Medievale. Secoli XI-XIV*, Μιλάνο: Marzorati.

Rotberg, R. I. και T. K. Rabb, επιμ. (1971). *The Family in History: Interdisciplinary Essays*, Νέα Υόρκη: Harper & Row.

Rothschild, Joan, επιμ. (1983). *Machina Ex Dea. Feminist Perspectives on Technology*, Νέα Υόρκη: Pergamon Press.

Rousseau, Jean Jacques. (1775). *Discourse on the Origin of Inequality*, Ινδιανάπολις: Hackett Publishing Co., 1992 [ελλ. έκδοση: *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφρ. Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1992].

Rowland, Alison. (2001). "Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany", *Past and Present*, αρ. 173.

Rowling, Nick. (1987). *Commodities: How the World was Taken to Market*, Λονδίνο: Free Association Books.

Rowse, A. L. (1974). *Sex and Society in Shakespeare's Age. Simon Foreman the Astrologer*, Νέα Υόρκη: Charles Scribner's Sons.

Rublack, Ulinka. (1996). "Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany", *Past and Present*, αρ.150, 84-110.

Ruggiero, Guido. (1985). *The Boundaries of Eros: Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

___. (1993). *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Russell, Jeffrey B. (1972a). *Witchcraft in the Middle Ages*, Ίθακα: Cornell University Press.

___. (1972b). *Dissent and Order in the Middle Ages: The Search for Legitimate Authority*, Νέα Υόρκη: Twayne Publishers, 1992.

___. (1980). *A History of Witchcraft, Sorcerers, Heretics and Pagans*, Λονδίνο: Thames and Hudson Ltd.

___. (1984). *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ίθακα: Cornell University Press.

Sale, Kirkpatrick. (1991). *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, Νέα Υόρκη: Penguin Books.

Sallmann, Jean-Michel. (1987). *Le Streghe. Amanti di Satana* (μτφρ. από γαλλικά), Παρίσι: Electa/Gallimard.

Salleh, Ariel. (1997). *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, Λονδίνο: Zed Books.

Schochet, Gordon J. (1975). *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Νέα Υόρκη: Basic Books.

Schwartz, Stuart B., επιμ. (1994). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Scot, Reginald. (1584). *The Discoverie of Witchcraft*, εισαγωγή αιδεσ. Montague Summers, Νέα Υόρκη: Dover, 1972.

Scott, James C. (1985). *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Νιου Χέιβεν: Yale University Press.

___. (1989). "Everyday Forms of Resistance", στο Colburn, επιμ. (1989). *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Νέα Υόρκη: M. E. Sharpe, Inc.

Scott, Joan Wallach. (1988). *Gender and the Politics of History*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press.

___, επιμ. (1996). *Feminism and History*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

___. (1996a). "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", στο Joan Wallach Scott, επιμ., *ό.π.*, (1996).

Seccombe, Wally. (1992). *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, Λονδίνο: Verso.

___. (1993). *Weathering the Storm: Working-Class Families from the Industrial Revolution to the Fertility Decline*, Λονδίνο: Verso.

Seligmann, Kurt. (1948). *Magic, Supernaturalism and Religion*, Νέα Υόρκη: Random House.

Sennett, Richard. (1994). *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, Νέα Υόρκη: W.W. Norton & Co.

Shahar, Shulamith. (1983). *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, Λονδίνο: Methuen.

Shakespeare, William. (1593-1594). *The Taming of the Shrew*, Νέα Υόρκη: Washington Square Press, 1962 [ελλ. έκδοση: *Το ημέρωμα της στρίγγλας*, μτφρ. Ερρίκος Μπελιές, Αθήνα: Κέδρος, 2001].

___. (1600-1601). *Hamlet*, Νέα Υόρκη: New American Library, 1963 [ελλ. έκδοση: *Άμλετ*, μτφρ. Γιώργος Χειμωνάς, Αθήνα: Κέδρος, 2000].

___. (1605). *King Lear*, Νέα Υόρκη: New Folger Library, 2000 [ελλ. έκδοση: *Βασιλιάς Ληρ*, μτφρ. Ερρίκος Μπελιές, Αθήνα: Κέδρος, 2006].

___. (1612). *The Tempest*, Νέα Υόρκη: Bantam Books, 1964 [ελλ. έκδοση: *Η τρικυμία*, μτφρ. Ερρίκος Μπελιές, Αθήνα: Κέδρος, 2000].

Sharpe, J. A. (1987). *Early Modern England: A Social History, 1550-1760*, Σάφολκ: Edward Arnold.

Shepherd, Verene A., επιμ. (1999). *Women in Caribbean History: The British-Colonised Territories*, Πρίνστον: Markus Wiener Publishers.

Shepherd, Verene, Bridget Brereton και Barbara Bailey, επιμ. (1995). *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.

Shiva, Vandana. (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Λονδίνο: Zed Books.

Siemon, Richard. (1993). "Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation", στο Burt και Archer, επιμ. (1994). *Enclosures Acts. Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*, Ίθακα, Νέα Υόρκη: Cornell University Press.

Silverblatt, Irene. (1980). "'The Universe has Turned Inside Out… There is No Justice for Us Here': Andean Women under Spanish Rule", στο Etienne και

Leacock, επιμ. (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Νέα Υόρκη: Praeger, 149-185.
___. (1987). *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Πρίνστον: Princeton University Press.
Sim, Alison. (1996). *The Tudor Housewife*, Μόντρεαλ: McGill-Queen's University Press.
Simmel, Georg. (1900). *The Philosophy of Money* (μτφρ. από γερμανικά), Βοστώνη: Routledge & Kegan Paul, 1978.
Skaria, Ajay. (1997). "Women, Witchcraft, and Gratuitous Violence in Colonial Western India", *Past and Present*, αρ. 155, 109-141.
Slater, Gilbert (1907). *The English Peasantry and the Enclosure of the Common Fields*, Νέα Υόρκη: Augustus M. Kelly, 1968.
Slicher van Bath, B. H. (1963). *The Agrarian History of Western Europe, A.D. 500-1850* (μτφρ. από γερμανικά), Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.
Smollett, Tobias George, ανθολόγηση. (1766). *A compendium of authentic and entertaining voyages, digested in a chronological series. The whole exhibiting a clear view of the customs, manners, religion, government, commerce, and natural history of most nations in the known world*, β΄ έκδ., 7 τόμοι, τόμ. Α΄, 96.
Smout, T. C. (1972). *A History of the Scottish People, 1560-1830*, Λονδίνο: Fontana.
Snitow, Ann, Christine Stansell, και Sharon Thompson, επιμ. (1983). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
Social England Illustrated: A Collection of XVIIth Century Tracts. (1903), Γουέστμινστερ: Archibald Constable and Co.
Soman, Alfred. (1977). "Les Procès de Sorcellerie au Parlement de Paris, 1565-1640", *Annales*, αρ. 32, 790 κ.εξ.
___. (1978). "The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt, 1565-1640", *Sixteenth Century Journal*, αρ. 9, 30-44.
___. (1992). *Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris, 16e-18e siècles*, Μπρούκφιλντ: Variorum.
Sommerville, Margaret R. (1995). *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society*, Λονδίνο: Arnold.
Spalding, Karen. (1984). *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Στάνφορντ: Stanford University Press.
Spence, Louis. (1920). *The Encyclopedia of Occultism*, Νέα Υόρκη: Citadel Press.
Spencer, Colin. (1995a). *Homosexuality in History*, Νέα Υόρκη: Harcourt Brace.
___. (1995b). *The Heretics' Feast. A History of Vegetarianism*, Ανόβερο-Λονδίνο: University Press of New England.
Spengler, Joseph J. (1965). *French Predecessors of Malthus: A Study in Eighteenth Century Wage*, Νέα Υόρκη: Octagon Books.
Spooner, F. C. (1970). "The European Economy, 1609-50", στο Cooper, επιμ. (1970).

The New Cambridge Modern History, τόμ. Δ΄: *The Decline of Spain and Thirty Years' War, 1609-1649*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Staden, Hans. (1557). *Warhaftige Historia*, Μάρμπουργκ, Γερμανία [ελλ. έκδοση: *Γυμνοί, άγριοι και ανθρωποφάγοι*, μτφρ. Ελένη Φαμελιάδου-Νάκου, Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις, 1995].

___. (1928). *True History of His Captivity*, μτφρ. και εισαγωγή Malcolm Letts, Λονδίνο: George Routledge and Sons.

Stangeland, C. E. (1904). *Pre-malthusian Doctrines of Population*, Νέα Υόρκη.

Stannard, David E. (1992). *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press.

Starhawk. (1982). *Dreaming the Dark: Magic Sex and Politics*, Βοστώνη: Beacon Press, 1997.

Steifelmeier, Dora. (1977). "Sacro e Profano: Note Sulla Prostituzione Nella Germania Medievale", *Donna, Woman, Femme*, αρ. 3.

Stern, Steven J. (1982). *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, Μάντισον, Ουισκόνσιν: University of Wisconsin Press.

Stone, Lawrence. (1977). *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Νέα Υόρκη: Harper & Row.

Strauss, Gerald, επιμ. (1971). *Manifestations of Discontent on the Eve of the Reformation*, Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.

___. (1975). "Success and Failure in the German Reformation", *Past and Present*, αρ. 67.

Stuart, Susan Mosher. (1995). "Ancillary Evidence for the Decline of Medieval Slavery", *Past and Present*, αρ. 149, 3-28.

Taussig, Michael T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Τσάπελ Χιλ: University of North Carolina Press.

___. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Σικάγο: Chicago University Press.

Taylor, G. R. (1954). *Sex in History*, Νέα Υόρκη: The Vanguard Press.

Taylor, William B. (1979). *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Στάνφορντ: Standford Univerity Press.

Tawney, R. H. (1926). *Religion and the Rise of Capitalism*, Νέα Υόρκη: Harcourt Brace.

___. (1967). *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, Νέα Υόρκη: Harcourt Brace.

Teall, J. L. (1962). "Witchcraft and Calvinism in Elizabethan England: Divine Power and Human Agency", *Journal of the History of Ideas*, αρ. 23.

Terborg Penn, Rosalyn. (1995). "Through African Feminist Theoretical Lens: Viewing Caribbean Women's History Cross-Culturally", στο Shepherd, Brereton και Bailey, επιμ. (1995). *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.

Thea, Paolo. (1998). *Gli artisti e gli 'Spregevoli'. 1525: la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania*, Μιλάνο: Mimesis.
Thevet, André. (1557). *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique, et de plusieurs de terres et isles découvertes de notre temps*, Παρίσι.
Thirsk, J. (1964). "The Common Fields", *Past and Present*, αρ. 29, 3-25.
Thomas, Édith. (1966). *The Women Incendiaries* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: George Braziller.
Thomas, Hugh. (1997). *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1400-1870*, Νέα Υόρκη: Simon and Schuster.
Thomas, Keith. (1971). *Religion and the Decline of Magic*, Νέα Υόρκη: Charles Scribner's Sons.
Thompson, E. P. (1964). *The Making of the English Working Class*, Νέα Υόρκη: Pantheon.
___. (1991). *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, Νέα Υόρκη: The New Press.
___. (1991a). "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", στο Thompson, *ό.π.*, (1991), 352-403 [ελλ. έκδοση: *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2008].
Thorndike, Lynn. (1958). *History of Magic and Experimental Science*, 8 τόμοι (1923-58), τόμ. Ζ΄, Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
Tigar, Michael E. και Medeleine R. Levy. (1977). *Law and the Rise of Capitalism*, Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
Tillyard, E. M. W. (1961). *The Elizabethan World Picture*, Νέα Υόρκη: Vintage Books.
Titow, J. Z. (1969). *English Rural Society, 1200-1350*, Λονδίνο: George Allen and Unwin Ltd.
Trachtenberg, Joshua. (1944). *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*, Νιου Χέιβεν: Yale University Press.
Trevor-Roper, Hugh R. (1956). *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, Νέα Υόρκη: Harper & Row, 1967.
___, επιμ. (1968). *The Age of Expansion. Europe and the World: 1559-1660*, Λονδίνο: Thames and Hudson.
Trexler, Richard C. (1993). *The Women of Renaissance Florence. Power and Dependence in Renaissance Florence*, τόμ. Β΄, Μπίνχαμτον, Νέα Υόρκη: Medieval and Renaissance Texts and Studies.
Turner, Bryan S. (1992). *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Νέα Υόρκη: Routledge.
Underdown, David E. (1985). *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603-1660*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
___. (1985a). "The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England", στο Fletcher και Stevenson, επιμ. (1985). *Order and*

Disorder in Early Modern England, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 116-136.

Vacalopoulos, Apostolos E. (1976). *The Greek Nation, 1453-1669* (μτφρ. από ελληνικά), Νιου Μπράνσγουικ: Rutgers University Press [ελλ. έκδοση: *Ιστορία του νέου ελληνισμού. Τουρκοκρατία 1453-1669: Οι αγώνες για την πίστη και την ελευθερία,* Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος, 1968, και β΄ έκδοση με τον τίτλο: *Ιστορία του νέου ελληνισμού. Τουρκοκρατία 1453-1669: Οι ιστορικές βάσεις της νεοελληνικής κοινωνίας και οικονομίας*, Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος, 2003].

Vallejo, Eduardo Aznar. (1994). "The Conquest of the Canary Islands", στο Schwartz, επιμ. (1994). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.

Vaneigem, Raoul. (1986). *The Movement of the Free Spirit* (μτφρ. από γαλλικά), Νέα Υόρκη: Zone Books.

Van Ussel, Jos. (1970). *La repressione sessuale. Storia e cause del condizionamento borghese* (μτφρ. από γερμανικά), Μιλάνο: Bompiani.

Vauchez, André. (1990). *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*, Μιλάνο: Mondadori.

Vesalius, Andreas. (1543). *De Humani Corporis Fabrica*, στο O'Malley. (1964). *Andreas Vesalius of Brussels.1514-1564*, Μπέρκλεϊ: University of California Press.

Vigil, Mariló. (1986). *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Μαδρίτη: Siglo veintiuno de España Editores.

Vives, Juan Luis. (1526). *De Subventione Pauperum Sive De Humanis Necessitatibus*, Μπρυζ.

Volpe, Gioacchino. (1922). *Movimenti Religiosi e Sette Radicali Nella Societá Medievale Italiana. Secoli XI-XIV*, Φλωρεντία: Sansoni, 1971.

___. (1926). *Il Medioevo*, Φλωρεντία: Sansoni, 1975.

Wakefield, Walter L. και Austin P. Evans. (1969). *Heresies of the High Middle Ages*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1991.

Wallerstein, Immanuel. (1974). *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, Νέα Υόρκη: Academic Press.

Watson, R. (1966). *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712*, Χάγη: Martinus Nijhoff.

Weber, Max. (1920). *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (μτφρ. από γερμανικά), Νέα Υόρκη: Charles Scribners Sons, 1958 [ελλ. έκδοση: *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα: Κάλβος, χ.χ.].

Werner, E. (1974). "Povertà e ricchezza nella concezione degli eretici della chiesa orientale e occidentale dei secoli X-XII", στο Capitani, επιμ. (1974). *La Concezione della povertá nel medioevo*, Μπολόνια: Patron.

Westermarck, Edward. (1906-08). *The Origin and Development of Moral Ideas*, τόμ. Α΄, Λονδίνο: Macmillan Co., 1924.
Wiesner, Merry E. (1986). *Working Women in Renaissance Germany*, Νιου Μπρούνσγουικ: Rutgers University Press.
___. (1993). *Women and Gender in Early Modern Europe*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
Wightman, W. P. (1972). *Science and Renaissance Society*, Λονδίνο: Huitchinson University Library.
Williams, Eric. (1944). *Capitalism and Slavery*, Νέα Υόρκη: Capricorn Books.
Williams, Marty και Anne Echols. (2000). *Between Pit and Pedestal. Women in the Middle Ages*, Πρίνστον: Marcus Wiener Publications.
Williams, Selma R. και Pamela Williams Adelman. (1992). *Riding the Nightmare: Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem*, Νέα Υόρκη: HarperCollins.
Williams, Walter L. (1986). *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Βοστώνη: Beacon Press.
Wilson, Charles. (1965a). *England's Apprenticeship, 1603-1763*, Νέα Υόρκη: St. Martin's Press.
___. (1965b). "Political Arithmetic and Social Change", στο Charles Wilson, *ό.π.*, (1965a), 226 κ.εξ.
Wilson, Stephen. (2000). *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη: Hambledon.
Winstanley, Gerrard. (1649). "The New Law of Righteousness", στο *Works of Gerrard Winstanley*, Ίθακα: Cornell University Press, 1941.
Woodhouse, Christopher Montague. (1999). *Modern Greece: A Short History*, Λονδίνο: Faber and Faber (α΄ έκδοση 1968) [ελλ. έκδοση: *Η ιστορία ενός λαού. Οι Έλληνες από το 324 μέχρι σήμερα*, μτφρ. Λύντια Στεφάνου, Αθήνα: Τουρίκη, 2008].
Woolf, Virginia. (1929). *A Room of One's Own*, Νέα Υόρκη: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1989 [ελλ. έκδοση: *Ένα δικό σου δωμάτιο*, μτφρ. Μίνα Δαλαμάγκα, Αθήνα: Οδυσσέας (δ΄ έκδοση), 2005].
Wright, Lawrence. (1960). *Clean and Decent*, Νέα Υόρκη: Viking Press.
Wright, Louis B. (1935). *Middle-Class Culture in Elizabethan England*, Ίθακα: Cornell University Press, 1965.
Yates, Francis. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Σικάγο: The University of Chicago Press.
Zemon Davis, Natalie. (1968). "Poor Relief, Humanism and Heresy: The Case of Lyon", *Studies in Medieval and Renaissance History*, τόμ. 5, αρ. 27, 246-269.
Zemon Davis, Natalie και Arlette Farge, επιμ. (1993). *History of Women in the West*, τόμ. Γ΄: *Renaissance and the Enlightenment Paradoxes*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Belknap Press.

Ziegler, Philip. (1969). *The Black Death*, Νέα Υόρκη: Harper and Row.
Zilborg, Gregory. (1935). *The Medical Man and the Witch During the Renaissance*, Βαλτιμόρη: Johns Hopkins Press.
Zolkran, Durkon. (1996). *The Tarot of the Orishas*, Σεντ Πολ, Μινεσότα: Llewellyn Publications.

Ευρετήριο

Αγγλία 49, 50, 76, 77, 84, 85, 90, 92, 107, 111, 116, 123, 125, 129, 168, 171, 178, 191, 201, 217, 236, 237, 240, 261, 267, 271, 282· γυναίκες 57, 119, 140, 144· ελισαβετιανή 169, 178· εμφύλιος πόλεμος 122, 199, 209-10· εξέγερση των χωρικών (1381) 72, 76, 90· λογοτεχνία 145, 212· Μεταρρύθμιση 106-7, 172, 233
Αδαμίτες (Adamites) 244
Αδελφοί του Ελεύθερου Πνεύματος (Brethren of the Free Spirit) 62, 66, 72
Αζτέκοι 150, 292, 294, 306, 310· γυναίκες στην κοινωνία των 312, 314
Ακόστα, Χοσέπ ντε (Acosta, Joseph de) 292, 306, 311· *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) 311
Αλβιγηνοί (Albigensians) 60, 86· σταυροφορία εναντίον των 60, 63, 69, 86
Αλμπί 86
Αμαλρικιανοί (Amalricians) 66
Αμερική 100, 101, 102, 115, 125, 147, 150, 154, 156, 264-5, 288-92, 298-300, 304-7, 314· ισπανική 125, 156· κανιβαλισμός 292-3· Κατάκτηση της 150-1, 292-3· Λατινική 303, 309, 310-11· μείωση πληθυσμού 126, 171· Νότια 154, 157, 170, 291, 296· περιφράξεις γης 105· προ-αποικιακή 30, 298-300· ως χώρα του διαβόλου 304-5
Αμίν, Σαμίρ (Amin, Samir) 39, 167
Άμλετ (Hamlet) 211
Αναβαπτιστές (Anabaptists) 42, 69, 98, 103, 166, 169-70· αντιμετώπιση των γυναικών 98, 166· στο Μύνστερ 69, 98, 103· στην πολιτική του 16ου και 17ου αιώνα 169-70
Άνδεις 171, 184, 286, 287, 289, 295-6, 301, 303, 312
Άντερνταουν, Ντέιβιντ (Underdown, David) 122, 143, 146, 174, 177, 178, 182, 183, 217
Αντίχριστος 212
Αποστολικοί (Apostolics) 60, 70
Αραουάκ 150, 311
Αριόστο, Λουντοβίκο (Ariosto, Ludovico) 229
Αριστοτέλης 56, 232, 312
Αυτομαστιγούμενοι (Flagellants) 59
Αφρικανοί/ές 104, 105, 157, 160, 211, 284, 308, 313· γυναίκες 155, 157, 163, 184· εργάτες 147-8· κοινότητα 164· μαγική παράδοση 157· σκλάβοι 38, 39, 147, 149, 152, 153, 154, 161, 264· ταυτότητα 164· φεμινισμός 164
Αφρική 11, 37, 100, 103, 105, 108, 116, 130, 162, 168, 169, 173, 308-9, 310, 314

Βαγαύδοι (Bagaudae) 83
Βάλδιοι (Waldenses) 60, 61, 62, 67, 72, 87, 88, 90, 244· Λομβαρδοί 88
Βαλκάνια 14, 63, 90
Βάλντο, Πέτερ (Waldo, Peter) 67
Βασιλική Εταιρεία 200, 203, 208, 210
Βάσκων Χώρα 254, 305
Βατικανό 89, 103
Βεγίνες (Beguinae) 67· και αίρεση 91-2
Βέμπερ, Μαξ (Weber, Max) 189, 218
Βενετία 79, 94, 120, 121, 278
Βερμούδες 153, 183, 308
Βεσάλιος, Ανδρέας (Vesalius, Andreas) 186, 194, 219, 220· *De Humani Corporis Fabrica* (1543) 186, 194
Βίβες, Χουάν Λουίς (Vives, Juan Luis) 124· *De Subventione Pauperum* (1526) 179
Βίσνερ, Μέρι (Wiesner, Merry) 31, 131, 135, 181, 182· *Working Women in Renaissance Germany* (1986) 31
Βιτρί, Ιάκωβος του (de Vitry, James) 69, 91
Βογόμιλοι (Bogomils) 63, 67, 90-1· επίδραση στους Καθαρούς 63, 90
Βοημία 62, 88, 89
Βολιβία 296, 309
Βόλπε, Τζιοακίνο (Volpe, Gioacchino) 59, 62, 66-7

Βοσέ, Αντρέ (Vauchez, André) 61, 87
Βραζιλία 28, 126, 147, 183, 293, 307, 309, 315

Γαλιλαίος (Galilei, Galileo) 218, 232
Γαλλία 15, 40, 54, 56, 58, 59, 60, 65, 67, 71, 76, 78-81, 93, 95, 106, 117, 119-20, 124-5, 129, 131, 136, 137, 159, 169, 177, 178, 179, 180, 191, 218, 221, 230, 233, 240, 268, 271, 272, 281, 282· γυναίκες στη 130, 142, 144, 248· νότια Γαλλία 14, 55, 63, 86, 102, 229, 244
Γερμανία 14, 42, 60, 65, 67, 74, 78, 89, 126, 132, 137, 142, 177, 181, 229, 231, 233, 241, 271, 274, 276, 278, 279, 282· γυναίκες στη 131, 144· Πόλεμος των Χωρικών 77, 98, 103, 166· συμμετοχή καλλιτεχνών 169· και Landsknechte 165-6
Γκαλζίνια, Μάριο (Galzigna, Mario) 194, 218
Γκάουερ, Τζον (Gower, John) 78
Γκέρεμεκ, Μπρόνισλαβ (Geremek, Bronislaw) 55,56, 81, 85, 86, 93, 174, 178, 179
Γκίνζμπουργκ, Κάρλο (Ginzburg, Carlo) 234, 261-2, 279
Γκλάνβιλ, Τζόζεφ (Glanvil, Joseph) 210, 216, 268· *The Vanity of Dogmatizing* (1661) 216
Γκόρντον-Γκρούμπε, Κάρεν (Gordon-Grube, Karen) 292, 312
Γκότφριντ, Γιόχαν Λούντβιχ (Gottfried, Johann Ludwig) *Le Livre des Antipodes* (1630) 293
Γκουάτσο, Φραντσέσκο-Μαρία (Guazzo, Francesco-Maria) 280, 305· *Compendium Maleficarum* (1608) 280
Γκουιτσιαρντίνι, Φραντσέσκο (Guicciardini, Francesco) 280
Γκούντερ Φρανκ, Αντρέ (Gunder Frank, André) 39, 126, 167, 168
Γκράους, Φράντισεκ (Graus, Frantisek) 214, 222-3
Γκριν, Μόνικα (Green, Monica) 281
Γκρύνεβαλντ, Ματίας (Grünewald, Matthias) 169
Γουέστερμαρκ, Έντουαρντ (Westermarck, Edward) 221
Γουίλιαμς, Έρικ (Williams, Eric) 148, 151
Γουίλσον, Στίβεν (Wilson, Stephen) 198, 238, 239
Γουίνστανλεϊ, Τζεράρντ (Winstanley, Gerrard) 97, 111, 222· *The New Law of Righteousness* (1649) 97, 222
Γουλφ, Βιρτζίνια (Woolf, Virginia) 39-40
Γούντχαους, Κρίστοφερ (Woodhouse, Christopher) 15-6
Γουργουρής, Στάθης 15, 16

Δάντης (Alighieri, Dante) 67, 282
Διάβολος 69, 118, 130, 157, 189, 225, 229, 235-6, 244, 252-3, 259, 270, 276, 282· στην Αμερική 156, 264-5, 291, 302, 305, 307, 311· στην Αναγέννηση 252· λατρεία τού 69, 226, 245, 280, 288, 290, 304, 307· και μάγισσες 127, 226-7, 233, 237, 246, 250, 252, 255, 256, 257, 262-3· συμφωνία με τον 25, 243, 253
Διεθνές Νομισματικό Ταμείο (International Monetary Fund) 22, 37, 116, 309
Δυτικές Ινδίες 104, 284, 308

Εβραίοι 17, 56, 63, 125, 177, 274, 290· δίωξη των 176, 232, 242· κατηγορούμενοι για λατρεία του διαβόλου 245, 279· και κυνήγι μαγισσών 280· εβραίες χειρουργοί 58
Ελβετία 14, 103, 169, 229, 230, 233, 244, 274
Ένγκελς, Φρίντριχ (Engels, Friedrich) 77, 279-80· περί αιρέσεων 87, 88· *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους* (1884) 146
Έντουαρντς, Τζόναθαν (Edwards, Jonathan) 213
Ερρίκος Η΄ (Henry VIII), βασιλιάς 171, 191

Εωσφοριστές (Luciferans) 69

Ζακιέ, Νικολά (Jaquier, Nicholas) 277
Ζελί, Ζακ (Gélis, Jacques) 281

Θαβωρίτες (Taborites) 62, 88-9
Θεολογία της Απελευθέρωσης 60· αίρεση ως 60

Ιάκωβος Α΄ (James I), βασιλιάς 112, 175, 217, 267, 284
Ιησουίτες 158-60
Ινδία 11, 100, 308
Ινδιάνοι/ες 126, 146, 152, 157, 159, 167, 183, 184, 264, 280, 288, 289-93, 294, 296, 301, 303, 304, 307-8, 311, 312, 313, 314
«Ινδίες» 289, 292, 305
Ίνκας 150, 168, 289, 292, 294, 306, 311
Ιρλανδία 236· κελτική 65
Ίσλι, Μπράιαν (Easlea, Brian) 206-7, 211, 256, 265, 268
Ισπανία 77, 83, 115, 116, 121, 136, 142, 175, 176, 178, 179, 232, 276, 281
Ισπανοί 105, 126, 151, 167-8, 230, 264, 300, 302-3, 311, 312
ισπανική/ό Αμερική 125, 147, 156, 291-8· Κάτω Χώρες 230· Στέμμα 290, 294, 297, 314
Ιταλία 14, 19, 47, 54, 59, 60, 65, 67, 70, 71, 74, 76, 78, 81, 102, 118, 121, 137, 143, 144, 148, 218, 229, 231, 232, 233, 244
Ιωακείμ της Φλόρα (Joachim da Flora) 59

Καθαροί (Cathars) 59-60, 61, 63, 65, 69, 86, 87, 90, 244· και Βογόμιλοι 63-4, 90-1
Κάλιμπαν 27, 152-3, 154, 188, 192, 212, 214, 216· στη λογοτεχνία της Καραϊβικής 27· ως σύμβολο αντίστασης στην αποικιοκρατία 288, 303-4, 310-1
Καλιξτίνες (Calixtins) 89
Κάμεν, Χένρι (Kamen, Henry) 99, 119, 126, 127, 168, 177, 178, 240, 243
Καμπάλα 63
Κανάριοι Νήσοι 105
Καραϊβική 31, 126, 162, 307· δουλεία 150, 154, 163· λογοτεχνία 11· πληθυσμοί 311 (βλ. επίσης Ταΐνος)· φυτείες 155, 157, 161
Κάρολ, Γουίλιαμ (Caroll, William) 173-4
Καρολίνα (Constitutio Criminalis Carolina, 1532) 230
Κάρολος Ε΄ (Charles V), αυτοκράτορας 230
Καρτέσιος (Descartes, René) 193-6, 202, 204-8, 209-12, 221, 232, 268· *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας* (1641) 196· *Le Monde* (1664) 204· *Τα πάθη της ψυχής* (1649) 205, 219· *Traité de l'homme* (1664) 193, 195, 204, 218, 220
Καστίλη 93
Καταλονία 93, 178
Κάτω Χώρες 74, 82, 120, 280
Κέλι, Τζόαν (Kelly, Joan) 30, 31
Κέπλερ, Γιοχάνες (Kepler, Johannes) 232
Κέρτις, Μπρους (Curtis, Bruce) 180
Κετ Ρόμπερτ (Kett, Robert) 111· εξέγερση του Κετ 111, 179
Κλάιτς, Τζόζεφ (Klaits, Joseph) 268
Κλαρκ, Άλις (Clark, Alice) 109, 243, 248-9
Κοέν Έσθερ (Cohen, Esther) 221
Κοκέιν (Cockaigne) 214, 222-3
Κολμπέρ, Ζαν Μπατίστ (Colbert, Jean Baptiste) 180, 218, 271
Κολόμβος, Χριστόφορος (Columbus, Christopher) 125, 170, 229, 289, 311
Κομμούνα Παρισινή 37, 273· Κομμουνάριες 272-3, 285 (βλ. επίσης *pétroleuses*)
Κον, Νόρμαν (Cohn, Norman) 58, 62, 71-2, 88, 283
Κόνντρεν, Μαίρη (Condren, Mary) 65, 280· *The Serpent and the Goddess* (1989)65, 280
Κοντέ, Μαρίζ (Condé, Maryse) 155
Κορτές, Ερνάν (Cortés, Hernán) 292
Κοχ, Γκότφριντ (Koch, Gottfried) 67

Κράναχ, Λούκας (Cranach, Lucas) 169, 171
Κρίνττε, Πέτερ (Kriedte, Peter) 113, 117, 169, 171, 174, 175-6, 177, 179

Λάιμπνιτς, Γκότφριντ (Leibniz, Gottfried) 207
Λάινμπο, Πίτερ (Linebaugh, Peter) 151, 152, 201, 202, 211
Λάνγκλαντ, Γουίλιαμ (Langland, William) *Piers Plowman* (1362-1370) 51
Λανκρ, Πιέρ (Lancre, Pierre) 254, 305
Λάρνερ, Κριστίνα (Larner, Christina) 230, 237, 238, 252, 274, 277
Λέβακ, Μπράιαν (Levack, Brian) 234
Λερουά Λαντιρί, Ιμανουέλ (Le Roy Ladurie, Immanuel) 106, 117, 118, 136, 176, 241, 243, 250, 279, 282
Λία, Χένρι Τσαρλς (Lea, Henry Charles) 60-1, 70, 86, 88-9, 274
Λίκοκ, Έλινορ (Leacock, Eleanor) *Myths of Male Dominance* (1981) 158-60
Λοκ, Τζον (Locke, John) 182, 216
Λολάρδοι (Lollards) 72
Λουθηρανική Εκκλησία 231
Λουθηρανοί 314
Λούθηρος, Μαρτίνος (Luther, Martin) 188, 245, 246· για τις γυναίκες 128

Μαγιαουέλ 300
Μάγιας 296, 312
Μάθερ, Κότον (Mather, Cotton) 187, 213, 307-8· *Diary* (1681-1708) 187, 213
Μακφάρλεν, Άλαν (Macfarlane, Alan) 227, 237, 266, 278, 285
Μακιαβέλι, Νικολό (Machiavelli, Nicoló) 229
Μαλμπράνς, Νικολά (Malebranche, Nicholas) *Dialogues on Metaphysics and on Religion* (1688) 194
Μάνινγκ, Ρότζερ (Manning, Roger) 111, 172, 175, 177, 178
Μανιχαϊσμός 90, 244
Μαντρού, Ρομπέρ (Mandrou, Robert) 231, 237, 271, 272, 277, 282
Μάρβελ, Άντριου (Marvell, Andrew) 212
Μάρεϊ, Μάργκαρετ (Murray, Margaret) 246-7, 280
Μαρξ, Καρλ (Marx, Karl) 10, 13, 27, 32, 40, 47, 121, 132-3, 142, 167, 203· για την αλλοτρίωση 40, 189-90· για την πρωταρχική συσσώρευση 28-9, 99-100, 167· *Κεφάλαιο* (1867) 28, 29-30, 77, 79, 83, 84, 98, 100, 101, 133, 168, 179, 190· *Grundrisse* (1857-58) 121, 133
Μέντκαλφ, Στίβεν (Medcalf, Stephen) 216
Μεξικό 264, 291, 294-5, 296, 306, 311· γυναίκες 157, 158, 303, 313-4· *encomienda* 168· Ιερά Εξέταση 157· κατασκευή έμφυλων ιεραρχιών 158· μείωση πληθυσμού 126· Μεξικανική Επανάσταση 47· Νότιο 300, 303
Μεργκίβερν, Τζέιμς (Mergivern, James J.) 90
Μέριαν, Ματέους (Merian, Mattheus) 171
Μερσέν, Μαρέν (Mersenne, Marin) 200, 220
Μέρτσαντ, Κάρολιν (Merchant, Carolyn) 30-1, 269, 282-3· *The Death of Nature* (1980) 31
Μης, Μαρία (Mies, Maria) 31, 36, 167, 175, 275· *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986) 31-2, 275
Μίλερ, Άρθουρ (Miller, Arthur) 310
Μίλτον, Τζον (Milton, John) 190, 216-7
Μίντελφορτ, Έρικ (Midelfort, Erik) 226, 241, 248, 271, 273, 274, 276-7, 278, 279
Μοντανιέ-Νασκάπι 158-60
Μοντένι, Μισέλ (Montaigne, Michel) 256, 314
Μόντερ, Γουίλιαμ (Monter, William E.) 227, 229, 230, 244, 274, 278, 284
Μορ, Τόμας (More, Thomas) 173, 284· *Ουτοπία* (1516) 173, 284
Μόρισεϊ, Μαριέτα (Morrissey, Marietta) 150, 160
Μουλιέ Μπουτάν, Γιαν (Moulier Boutang, Yann) 9, 123, 153, 154, 167, 179
Μουν, Τόμας (Mun, Thomas) 181, 192, 217

Μουρ, Χένρι (Moore, Henry) 208-9
Μουράρο, Λουίζα (Muraro, Luisa) 242, 261
Μουσουλμάνοι 86, 281, 290
Μπαγιέ, Αντριάν (Baillet, Adrien) 220· *La Vie de Monsieur Descartes* (1691) 220
Μπάλντουνγκ Γκριν, Χανς (Baldung Grien, Hans) 185, 231
Μπάρκεϊ, Κάρεν (Barkey, Karen) 14
Μπάρκερ, Άντονι (Barker, Anthony) 265, 284
Μπαρμπέιντος 153, 161
Μπάροου, Άιζακ (Barrow, Isaac) 200
Μπάρστοου, Ανν (Barstow, Anne L.) 249, 274
Μπέικον, εξέγερση του 154
Μπέικον, Φράνσις (Bacon, Francis) 177, 195, 216, 232· και κυνήγι μαγισσών 269, 282-3· περί μαγείας 198
Μπεκλς, Χίλαρι (Beckles, Hilary) 31, 155, 161-2, 163
Μπελ, Πιέρ (Bayle, Pierre) 147, 272· περί μητρικού ενστίκτου 147
Μπένετ, Χ. Σ. (Bennett, H. S.) 50, 51-2
Μπερκ, Πίτερ (Burke, Peter) 122, 214
Μπερσέ, Ιβ-Μαρί (Bercé, Ives-Marie) 119, 177
Μπέχαρ, Ρουθ (Behar, Ruth) 157, 183, 264, 307
Μπλίκλε, Πέτερ (Blickle, Peter) 77, 98, 165, 170
Μπόιλ, Ρίτσαρντ (Boyle, Richard) 200
Μπολ, Τζον (Ball, John) 63, 72, 77, 90
Μπόνο Σαλβατόρε (Bono, Salvatore) 102-3, 169
Μποντέν, Ζαν (Bodin, Jean) 180, 200, 232, 245, 276, 305· περί μαγισσών 232, 250, 314· περί πληθυσμού 128
Μπόσγουελ, Τζέιμς (Boswell, James) 281
Μποτέρο Τζιοβάνι (Botero, Giovanni) 128, 180-1
Μπουασονάντ, Προσπέρ (Boissonnade, Prosper) 46, 73, 74, 76, 78
Μπους, Μπάρμπαρα (Bush, Barbara) 31, 160-1, 162, 184
Μπραϊντότι, Ρόζι (Braidotti, Rosi) 34, 40
Μπράουν, σερ Τόμας (Browne, sir Thomas) 189, 216, 219· *Religio Medici* (1643) 219
Μπράουνερ, Ζίγκριντ (Brauner, Sigrid) 137-8, 141, 245
Μπροντέλ, Φερνάν (Braudel, Fernand) 77, 117-8, 120, 121, 175, 178
Μπρούνο, Τζιορντάνο (Bruno, Giordano) 229
Μύνστερ 69, 98, 103, 166

Νας, Τζουν (Nash, June) 156, 183, 300, 313
Νέα Αγγλία 311
Νέα Ιερουσαλήμ 98, 166
Νέος Κόσμος 29, 33, 101, 151-2, 157, 165, 226, 264-5, 280, 287-90, 293-4, 304-6, 313· και «ελευθερία» 151· μετανάστευση στον 148, 151, 157· στη σκέψη του Διαφωτισμού 151· ως χώρα των θαυμάτων 151, 290-1
Νεύτωνας (Newton, Isaac) 200, 210, 268
Νιγηρία 22-4, 308-9· γυναίκες στη 24· Δομική Προσαρμογή στη 24· «Πόλεμος ενάντια στην απειθαρχία» 23
Νίκολας, Ντέιβιντ (Nicholas, David) 59, 71
Νοξ, Τζον (Knox, John) 245
Νότια Αφρική 28, 308-9
Ντάιερ, Κρίστοφερ (Dyer, Christopher) 75
Νταλακόστα, Μαριαρόσα (Dalla Costa, Mariarosa) 20-1· "Women and the Subversion of the Community" (1971) 20
ντε Βρις, Γιαν (de Vries, Jean) 108, 147, 174
ντε Γκομάρα, Φρανθίσκο Λόπες (de Gomara, Francisco Lopez) *Historia General de las Indias* (1556) 292, 311
Ντέιλι, Μαίρη (Daly, Mary) 226-7, 274, 308
ντε Λάντα, Ντιέγο (de Landa, Diego) 264, 295
ντε λας Κάσας, Μπαρτολομέ (de las Casas, Bartolemé) 292-3, 312
ντε Λεόν, Αντόνιο Γκαρσία (de León, Antonio García) 264-5, 303

Ντίρερ, Άλμπρεχτ (Dürer, Albrecht) 45, 103, 106, 171· *Τέσσερις ιππότες της Αποκαλύψεως* (1498) 45, 106· *Μνημείο για τους Νικημένους Αγρότες* (1526) 103
Ντι Στέφανο, Αντονίνο (Di Stefano, Antonino) 69, 88
Ντίτμαν, Φίλιπ (Dietman, Philip) 169
Ντολτσίνο, Αδελφός (Dolcino, Fra) 70
Ντοκ, Πιέρ (Dockes, Pierre) 43, 46-7, 50, 83, 103, 243, 275-6· *Medieval Slavery and Liberation* (1982) 47
Ντομπ, Μόρις (Dobb, Maurice) 39, 98, 167
Ντόμπσον, Ρ. Μπ. (Dobson, R. B.) 63, 76, 89, 90

Ουανκαβέλικα 101, 183
Ουγενότοι σφαγή των 305, 314· Νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου 314

Παγκόσμια Τράπεζα 9, 22, 24, 110, 173, 309· και ιδιωτικοποίηση της γης 110, 173· και πατριαρχία 22· και Προγράμματα Δομικής Προσαρμογής 23, 116
Πανταζόπουλος, Νικόλαος 16
Πάουερ, Χένρι (Power, Henry) 211
πάπες 61, 245, 277, 290· και αποικισμός της Αμερικής 290· Ιννοκέντιος Η΄229, 246
Παρινέτο, Λουτσιάνο (Parinetto, Luciano) 229, 243, 264, 270, 280, 289, 293, 304-5, 314· *Streghe e Potere* (1998) 243
Πασκάλ, Μπλεζ (Pascal, Blaise) 216, 232
Παυλικιανοί (Paulicians) 63
Πέιτμαν, Κάρολ (Pateman, Carol) 138, 182
Περού 103, 126, 158, 168, 171, 264, 289, 294, 295-6, 301-2, 311, 313· αντίσταση στην αποικιοκρατία 289, 294-5· γυναίκες στο 264, 302, 313· δημογραφική κατάρρευση 158, 171· εργασία υπό καθεστώς *mita* 168· κίνημα Taki Onqoy 295, 299, 301, 312
Πέτι, Γουίλιαμ (Petty, William) 180, 203, 214, 218
Πιρέν, Ανρί (Pirenne, Henri) 46, 73-4, 82
Ποιμένες (Pastoreaux) 59, 86
Πορτ Ρουαγιάλ 220-1
Ποτοσί 101, 294
Πουριτανοί 122, 209, 212, 218· πουριτανικές σέκτες 209
Πρόσπερο (Prospero) 153, 188, 192, 205, 212, 215-6, 310
Πτωχοί της Λυόν (Poor of Lyon) 60, 62, 67, 72, 88

Ραμπελέ, Φρανσουά (Rabelais François) 118
Ράσελ, Τζέφρι (Russell, Jeffrey B.) 59, 69, 86, 244, 276, 280, 314
Ράτγκεμπ, Γιοργκ (Ratgeb, Jorg) 169
Ρέντικερ, Μάρκους (Rediker, Markus) 151-2, 211
Ρεταμάρ, Ρομπέρτο Φερνάντες (Retamar, Roberto Fernandez) 291, 310-1
Ρίμενσναϊντερ, Τίλμαν (Riemenschneider, Tilman) 169
Ριντλ, Τζον (Riddle, John) 134, 181
Ρόμπερτς, Νίκι (Roberts, Nickie) 136, 177
Ρόουμποθαμ, Σίλα (Rowbotham, Sheila) 119
Ρος, Αλεξάντερ (Ross, Alexander) 209
Ροσϊό, Ζακ (Rossiaud, Jacques) 79
Ρότζερς, Θόρολντ Τζέιμς (Rogers, Thorold James E.) 77-8
Ρόχας, Φερνάντο ντε (Rojas, Fernando de) *Η Θελεστίνα* (1499) 266-7

Σαίξπηρ, Γουίλιαμ (Shakespeare, William) 27, 39, 145, 152-4, 188, 192, 215, 225, 232· *Το ημέρωμα της στρίγγλας* (1593) 145· *Άμλετ* (1601) 211· *Βασιλιάς Ληρ* (1605) 225· *Η τρικυμία* (1612) 25, 152-3, 188, 193, 288, 304
Σάλεμ 155, 283, 288, 307-8, 310
Σαρακηνοί 229· και μαγεία 229
Σεζαίρ, Αιμέ (Césaire, Aimé) 39
Σέλιγκμαν, Κουρτ (Seligmann, Kurt) 263, 284
Σεπούλβεδα, Χουάν Χινές ντε (Sepúlveda, Juan Ginés de) 293, 312

Σίλβερμπλατ, Αϊρίν (Silverblatt, Irene) 31, 265, 288, 301-2, 313
Σκωτία 52, 130, 230-1, 233, 236, 238, 245, 251, 265, 271, 274, 278, 281
Σμιθ, Άνταμ (Smith, Adam) 99, 115, 133, 164, 167
Σομάν, Αλφρέντ (Soman, Alfred) 227
Σουέτναμ, Τζον (Swetnam, John) *Arraignment of Lewed, Idle, Forward, Inconstant Women* (1615) 145
Σπάλντινγκ, Κάρεν (Spalding, Karen) 294-5, 296, 297-9
Σταμπς, Φίλιπ (Stubbes, Philip) 261
Στάντεν, Χανς (Staden, Hans) 293· *Warhaftige Historia* (1557) 293
Στάρχοκ (Starhawk) 268, 274-5
Στόουν, Λόρενς (Stone, Lawrence) 99, 182
Συκόραξ 154, 303-4, 310

Ταΐνος 291, 311
Τεβέ, Αντρέ (Thevet, André) 293
Τέρμποργκ Πεν, Ρόζαλιν (Terborg Penn, Rosalyn) 164
Τζαμάικα 162
Τζέιμς, Σέλμα (James, Selma) 20-1
Τζόνσον, Μπεν (Jonson, Ben) *Ο Αλχημιστής* (1610) 284
Τιτούμπα (Tituba) 308
Τομά, Εντίθ (Thomas, Édith) 273
Τόμας, Κιθ (Thomas, Keith) 198, 199, 217, 237, 266
Τόνεϊ, Ρίτσαρντ (Tawney, Richard H.) 109
Τόσιγκ, Μάικλ (Taussig, Michael) 235, 309, 313
Τοσκάνη 82, 94, 267
Τρέβορ-Ρόουπερ, Χιου (Trevor-Roper, Hugh) 232, 277, 283
Τρέξλερ, Ρίτσαρντ (Trexler, Richard C.) 94
Τσιάπας 303
Τσιόμπι (Ciompi) 74, 76, 92
Τσόσερ, Τζέφρι (Chaucer, Geoffrey) 259

Φλάνδρα 59, 60, 62, 67, 71, 73, 74, 179
Φλωρεντία 73, 74, 76, 77, 80, 92, 93-4, 120, 166
Φοντέν, Νικολά (Fontaine, Nicholas) 220-1
Φορντ, Τζον (Ford, John) *Κρίμα που είναι πόρνη* (1633) 145
Φορτουνάτι, Λεοπολντίνα (Fortunati, Leopoldina) 19, 21, 31, 145· *L'Arcano della Riproduzione* (1981) 31
Φουκώ, Μισέλ (Foucault, Michel) 22, 34, 35, 36, 40, 127, 179, 194, 198, 257-8· βιο-εξουσία 36, 180· *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. Α΄ (1976) 36, 65, 180, 206· και κυνήγι μαγισσών 22, 36-7, 257· «Μεγάλος Εγκλεισμός» 28· σεξουαλικότητα 35-6· σώμα 21-2, 35, 187-8, 196, 210
Φρουασάρ, Ζαν (Froissart, Jean) 90

Χάλεϊ, Έντμοντ (Halley, Edmond) 203
Χάρντιν, Γκάρετ (Hardin, Garret) 107, 173
Χέκσερ, Ίλι (Heckscher, Eli F.) 129, 218
Χιλ, Κρίστοφερ (Hill, Christopher) 39, 110, 172, 190, 211, 212, 217, 261
Χίλτον, Ρόντνεϊ (Hilton, Rodney) 39, 45, 47, 50, 51, 52, 54, 57, 59, 70, 71, 76, 84, 86, 88, 93, 167
Χίτσκοκ, Φράνσις (Hitchcock, Francis) *New Year's Gift to England* (1580) 217
Χομπς, Τόμας (Hobbes, Thomas) 182, 187, 193, 195, 196, 200-1, 203, 208-10, 221-2, 231, 268· αθεϊσμός τού 209· υλισμός τού 200, 208, 209, 219· *Λεβιάθαν* (1650) 194, 196-7, 208
Χόλμπαϊν, Χανς ο Νεότερος (Holbein, Hans the Younger) 169
Χόσκινς, Γουίλιαμ (Hoskins, William G.) 99, 107, 171, 174, 191
Χουσίτες (Hussites) 88-9 (βλ. επίσης Θαβωρίτες)

Abbott, L. D. 192
Allen, Sally 285
Archer, John Michael 173

Baden, John A. 173
Bales, Kevin 148
Barber, Malcolm 56, 86
Barnes, Barry 270
Baudez, Claude 296, 299
Baumann, Reinhard 166
Beer, Barrett L. 175, 177
Beier, A. L. 174, 178
Bennett, Judith M. 48, 86
Benzoni, Girolamo *Historia del Mondo Nuovo* (1565) 287
Birrell, Jean 47, 84
Black, George F. 231
Blaut, James 147-8, 183
Boime, Albert 285
Boswell, John 66
Bovenschen, Sylvia 227
Bowle, John 208-9
Bradley, Harriett 173
Brandon, William 151, 291
Briggs, Robin 174
Britnel, R.H. 166
Brown, Paul 212
Browning, Robert 90
Brundage, James 91
Bullough, Vern L. 91
Bundschuh (γερμανική «Ένωση των Αγροτών») 77, 279
Bunn, Ivan 219
Buratti, Gustavo 70
Burckhardt, Jacob 266
Burguière, André 182
Burton, Robert 259

Canon Episcopi (Επισκοπικός Κανόνας) 276
Cardini, Franco 267, 278
Casagrande, Carla 58
Cavallo, S. 143
Cerutti, S. 143
Cervantes, Fernando 291
Chejne, Anwar J. 229
Christiansen, Rupert 285
Christie-Murray, David 72
Ciekawy, Diane 314
Cipolla, Carlo M. 166, 178
Clark, Stuart 243
Clendinnen, Inga 167, 295
Cockroft, James 290, 291, 292
Cohn, Samuel 58
Commoner, The 172
Cook, David Noble 158, 171, 183
Cornwall, Julian 171, 175, 177, 178, 283
Couliano, Ioan P. 262, 263, 264, 282
Coulton, G. G. 50, 51, 53-4
Cousin, Victor *Oeuvres de Descartes* (1824-6) 220
Crane, Elaine Forman 183
Crawford, Patricia 141, 175, 177, 181, 182
Croquants 241
Crosby, Alfred W., Jr. 126
Cullen, Michael J. 203, 248
Cunningham, Andrew 106, 171

Davis, Robert C. 144
De Angelis, Massimo 167
Demetz, Peter 89
Descola, Philippe 296, 312
Dickson, David 202
Diggers 111, 209, 210, 222
Duplessis, Robert S. 173, 179

Echols, Anne 57, 86
Ecologist, The 172
Ehrenreich, Barbara 268, 274
Eisenstein, Zilla 182
Elias, Norbert 213
Elton, G. R. 199
English, Deirdre 268, 274
Erasmus, Desiderius 259
Erbstösser, Martin 63
Evans, Austin P. 63, 90
Evans, Richard J. 178

Ferrari, Giovanna 218, 220
Fischer, David Hackett 115, 116, 117, 120, 127, 175, 179
Fletcher, Antony 111, 176, 177, 182
Fletcher, Robert 181
Fraser, Antonia 112
Fryde, Edmund B. 107, 172
Furniss, Edgar 214

Geis, Gilbert 219
Geschiere, Peter 309, 314
Gosse, Edmund 219
Goubert, Pierre 121
Grell, Ole Peter 106, 171
Greven, Philip 213
Guaman, Poma de Ayala, Felipe *Nueva Chronica y Buen Gobierno* (1615) 287

Hacker, Barton C. 58
Hamilton, Earl J. 115, 116, 151, 175
Hanawalt, Barbara 49, 50, 84-5
Hanke, Lewis 312
Harris, Marvin 255
Hatcher, John 78
Helleneir, K. F. 280
Heller, Henry 118, 119, 171
Hemming, John 296, 300
Henriques, Fernando 58
Herlihy, David 86, 181
Herzog, Don 174
Holmes, Ronald 88, 284
Homans, G. C. 53, 64
Howell, Martha 138, 181
Hubbs, Johanna 285
Hughes, Diane Owen 86
Hulme, Peter 290
Hunt, David 213

Il Grande Calibano (1984) 19, 21, 22-3, 32

Jordan, W. C. 75
Joseph, Margaret Paul 310

Karras, Ruth Mazo138, 182
Kaye, Joel 56
King, Margaret 57, 128, 130, 181
Kittredge, G. L. 237, 271
Koning, Hans 152
Kors, Alan 246, 253, 255
Kowaleski, Maryanne 86
Kurlansky, Mark 254

Lambert, Malcolm 60, 62
Landsknechte 165-6
Laslett, Peter 115
Lebrun, François 182
Lecky, W. E. H. 282
Levellers 174· και μισθωτή εργασία 217
Levy, Madeleine R. 243
Lis, C. 108, 177, 178
Little, Lester K. 88
Lombardini, Sandro 177
Luzzati, Michele 94

Macpherson, C. B. 217
Malleus Maleficarum (1486) 229, 246, 248, 253, 254, 256
Martin, Emily 134
Martin, Ruth 278
Martinez, Bernardo Garcia 292
Mayer, Enrique 300, 312
Mazzali, Tiziana 118, 231
McDonnell, Ernest W. 67
McNamara, Jo Ann 91
Meillassoux, Claude 170
Melossi, Dario 179
Mendelson, Sara 141, 175, 177, 181, 182
Mereu, Italo 87
Midnight Notes 172
Milano, Attilio 232
Mingay, G. E. 173
Momsen, Janet H. 161
Morgan, Edmund 218
Morgan, Robin 273
Mornese, Corrado 70
Mumford, Lewis 202

Müntzer, Thomas 43

Neel, Carol 67, 91-2
Neeson, J. M. 84, 107
Nider, Johannes *Formicarius* (1435-37) 277, 314
Nietzsche, Friedrich 201
Noonan, Douglas S. 173
Noonan, John 68
Normand, Lawrence 236
North, Douglas C. 166
Nyamnjoh, Francis 309

O'Malley, C. D. 219
Omolade, Barbara 97
Opitz, Claudia 58
Orioli, Raniero 70
Otis, Leah Lydia 80, 86
Ozment, Steven 131, 132, 142

Partridge, Burgo 261
Pavarini, Massimo 179
Perelman, Michael 167, 173
Perlman, Fredy 167
Peters, Edward 246, 253, 255
pétroleuses (σαν μάγισσες) 273, 285
Phillips, Seymour 290
Picasso, Sydney 296, 299
Po-Chia, Hsia R. 69, 166, 171
Popkin, Richard H. 194
Prosperi, Adriano 278

Ramsey, Peter 115, 175
Randers-Pehrson, J. D. 83
Ranters 209
Riley, Philip 217
Robbins, Rossel Hope 277
Roberts, Gareth 236
Rocke, Michael 94
Rodolico, Niccoló 73, 74, 76, 92
Rosen, Barbara 238
Rosenfield, L. C. 204, 221, 222
Rostworowski, Maria 313
Rowling, Nick 149, 153
Rowse, Alfred L. 284
Rublack, Ulinka 132
Ruggiero, Guido 79, 80

Sale, Kirkpatrick 291
Salleh, Ariel 40
Schochet, Gordon J. 140, 256
Scott, James C. 53
Seccombe, Wally 109
Shahar, Shulamith 48, 57, 84
Shapin, Steven 270
Shiva, Vandana 84
Siemon, James R. 173
Skaria, Ajay 308
Slater, Gilbert 172
Slicher Van Bath, B. H. 116, 166
Soly, H. 108, 177, 178
Sommerville, Margaret R. 182
Spencer, Colin 63, 66
Spengler, Joseph J. 129
Spenser, Edmund *Mother Hubbard's Tale* (1591) 174
Stannard, David E. 126
Steifelmeier, Dora 262
Stern, Steve J. 167, 294, 295, 296, 301
Stevenson, John 182
Strauss, Gerald 177, 231, 239

Taki Onqoy κίνημα 295· αντίσταση στον αποικισμό 299· προέλευση του ονόματος 312· συμμετοχή των γυναικών 301
Taylor, G. R. 67, 91
Taylor, William B. 300, 303
Thea, Paolo 103, 169
Thirsk, Joan 84
Thompson, E. P. 190
Thorndike, Lynn 214, 284
Tigar, Michael E. 243
Tillyard, E. M. W. 212, 216
Titow, Jan Z. 77, 84, 85
Trachtenberg, Joshua 279

Van Ussel, Jos 217
Vaneigem, Raoul 63
Vigil, Mariló 136

Wakefield, Walter L. 63, 90
Wallerstein, Immanuel 126, 168, 169, 176
Wemple, Suzanne 91
Werner, E. 60
Wicca 247
Wightman, W. P. 194
Williams, Marty 57, 86
Williams, Pamela Adelman 307
Williams, Selma R. 307
Williams, Walter L. 126, 291, 312
Wilson, Charles 203
WITCH (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell) 273
Women in Nigeria (WIN) 24
Wright, Lawrence 217

Yates, Francis 263

Zemon Davis, Natalie 124, 125
Ziegler, Philip 68, 75

Από τις *εκδόσεις των ξένων* κυκλοφορούν:

CRITICAL ART ENSEMBLE
Η μηχανή της σάρκας

ANDRÉA DORIA
Η εξαιρετική περίπτωση μιας συνηθισμένης ιστορίας

ANSELM JAPPE
Το τέλος της τέχνης στον Αντόρνο και τον Ντεμπόρ

Ομάδα RETORT
(IAIN BOAL, T.J. CLARK, JOSEPH MATTHEWS, MICHAEL WATTS)
Καταπονημένες δυνάμεις:
Κεφάλαιο και θέαμα στη νέα εποχή του πολέμου

ΕΞΕΓΕΡΜΕΝΟΣ ΥΠΟΔΙΟΙΚΗΤΗΣ ΜΑΡΚΟΣ
Ιστορίες για τους ανθρώπους του καλαμποκιού

GRUPPE KRISIS, NORBERT TRENKLE, ANSELM JAPPE
Κείμενα για την εργασία και την κρίση

(και σε ηλεκτρονική μορφή
στον δικτυακό τόπο www.disobey.net/hotel)